MITO DE LA ARGENTINA LAICA

FORTUNATO MALLIMACI

La llegada de un cardenal argentino al sillón de Pedro no hizo más que dar continuidad a aquello que ya se vivía como cultura dominante en la sociedad argentina. Los resquicios de catolicidad en la cultura política que parecían adormecidos recobraron intensidad ante el ascenso de un papa argentino y la carrera desatada por *apropiarse* de la figura legitimadora del nuevo Sumo Pontífice.

La elección de un papa latinoamericano, formado en un mundo católico antiliberal, anticomunista, movimientista y de afinidad con una concepción católica de inserción hegemónica en lo popular, abre nuevas perspectivas e interrogantes a la relación entre la religión, la política y la sociedad.

Sin embargo, en nuestro país el catolicismo —en cuanto fenómeno histórico y sociológico— no es fácilmente identificable y no se limita a la Iglesia Católica. Se trata de un conjunto de expresiones que se manifestaron y se manifiestan tanto en el espacio público como en el privado, y que configuran un *continuum* que incluye la institución eclesiástica, los especialistas religiosos y seculares, los movimientos católicos y los fieles católicos considerados individualmente.

Este nuevo libro de Fortunato Mallimaci, riguroso y revelador, analiza a partir de una serie de momentos típicos-ideales la presencia de lo católico en el Estado y en la sociedad, y la influencia de la cultura católica en los imaginarios y en las visiones del mundo que atraviesan las diferentes clases sociales de nuestro país.

C EL MITO DE LA ARGENTINA LAICA FORTUNATO MALLIMACI

EL MITO DE LA ARGENTINA LAICA

Catolicismo, política y Estado

FORTUNATO MALLIMACI



FORTUNATO MALLIMACI

EL MITO DE LA ARGENTINA LAICA

Catolicismo, política y Estado

Capital intelectual

Mallimaci, Fortunato
El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Capital Intelectual, 2015.
272 p.; 14x20 cm. (Claves del siglo XXI; 15)
ISBN 978-987-614-479-7

1. Religión; 2. Política Argentina. I. Título
CDD 320.82

Fecha de catalogación: 26/05/2015

Diseño de colección y tapa: Raquel Cané
Imagen de tapa: Dialogue (with Penguin), 1999. © Liliana Porter
Diagramación: Daniela Coduto
Edición: Silvina García Guevara
Coordinación: Inés Barba
Producción: Norberto Natale

1ª edición • Impreso en Argentina

Capital Intelectual S.A.
Paraguay 1535 (1061) • Buenos Aires, Argentina
Teléfono: (+54 11) 4872-1300 • Telefax: (+54 11) 4872-1329
www.editorialcapin.com.ar • info@capin.com.ar

Pedidos en Argentina: pedidos@capin.com.ar
Pedidos desde el exterior: exterior@capin.com.ar

Índice

Este libro está dedicado a María, Ana, Paula y Andrea, mujeres valiosas, apasionadas y comprometidas, que aman con intensidad y con las cuales la vida se llena de alegría y sentido.

Introducción

En este libro busco analizar los múltiples vínculos y articulaciones existentes entre lo católico y lo político en la sociedad y el Estado en Argentina. No se trata de una reconstrucción histórica minuciosa ni de un pantallazo generalista: antes bien, la mirada se enfoca en comprender momentos típicos-ideales elegidos *ex profeso*, en los que el surgimiento de tendencias y movimientos, encarnados en grupos y personas, permiten dar cuenta de las relaciones habidas entre los dos espacios, y cómo estos derivaron en nuevos e impensados caminos sinuosos.

Desde ya que esos momentos, en lo que se refiere a su valor para iluminar las relaciones, son una reconstrucción hecha en 2015 y su análisis se basa en categorías, conceptos y paradigmas que se han ido transformando, y nos han transformado, especialmente en estos últimos treinta años de democracia. Son fruto, además, de un largo trabajo epistemológico realizado también por numerosos colegas que, desde sus valiosas investigaciones, han dado densidad y volumen a un tema hablado en ocasiones pero a veces silenciado o ignorado, y que sigue exigiendo rigurosidad y comprensión en el largo plazo.

Si bien el eje del análisis está puesto en las múltiples expresiones de un catolicismo que se mantuvo a la ofensiva a lo largo del siglo XX, se centraliza en las décadas de 1930 a 1960, dado que lo considero el momento de afianzamiento de la matriz político-religiosa hegemónica en la cual los actores católicos y políticos se

siguen reconociendo, y que la llegada del argentino Bergoglio al Papado ha vuelto a revitalizar. Asimismo, indago en situaciones ocurridas a fines del siglo XIX, en las cuales es posible observar un catolicismo a la defensiva, y en otras que abren interrogantes respecto de la situación actual.

El catolicismo, en cuanto fenómeno histórico y sociológico, dista de ser monolítico, no es fácilmente identificable y no se limita a la Iglesia Católica. De ahí el empleo del plural "catolicismos", que se refiere a un conjunto de expresiones que se manifestaron y se manifiestan tanto en el espacio público como en el privado, y que configuran un gran *continuum* que incluye la institución eclesiástica, los especialistas religiosos y seculares, los movimientos católicos –en sus tres tipos: iglesia, secta y místico, según la ya clásica distinción de Ernst Troeltsch– y los fieles católicos considerados individualmente.

A través de estas y otras instancias, lo católico se expande en diferentes direcciones. Esto supone considerar, entre otros aspectos, su presencia en el Estado y en la sociedad, y la impregnación de la cultura católica en los imaginarios y en las visiones del mundo que atraviesan las clases sociales. Hablar de catolicismos, por lo tanto, es hablar de un conflicto permanente al interior de un consenso histórico que es construido cotidianamente, donde el afuera y el adentro se confunden a la hora de forjar la actual modernidad católica, sacudida en nuestras sociedades y estados capitalistas con tradiciones, imaginarios, memorias, utopías e innovaciones.

Así como el catolicismo y lo católico, como su correlato categorial, no es reducible a una única dimensión, la política tampoco lo es. Lo político no es solo la actividad institucional ni la política son solo los partidos; ni estos son, a su vez, solo sus dirigentes, huelga decirlo. También aquí se trata de indagar en un *continuum* que va desde los partidos políticos, los movimientos sociales, las fundaciones y las ONG, hasta las protestas callejeras y virtuales, las intervenciones de acción directa, los recitales de música, los

partidos de fútbol y las variadas expresiones individuales de conformidad o disconformidad.

Al igual de lo que ocurre con lo católico, lo político se expresa también en las diversas culturas presentes en nuestro país –liberal, nacionalista o socialista, entre otras– y en los imaginarios y representaciones que, a través de ellas, se buscan imponer. Asimismo, lo político se pone de manifiesto a través de las relaciones que otros poderes –económicos, mediáticos, militares, religiosos, entre otros – entablan con los partidos políticos y en las disputas consiguientes por crear jerarquías y categorías orientadas a imponer el sentido de la vida.

El abordaje de los vínculos entre los catolicismos y las políticas en la Argentina a lo largo del siglo XX se puede realizar según la propuesta de periodización que remite a categorías ideales en términos históricos concretos y responde a ciclos de nuestra historia "agrupados artificialmente en una unidad racional" (Weber, 2014). De acuerdo a esto, se presenta organizado en tres grandes momentos: el del catolicismo sin Iglesia, que tuvo lugar entre mediados del siglo XIX y 1930; el del catolicismo con Iglesia, de 1930 a 1976; y el de la Iglesia sin catolicismo, desde entonces hasta ahora. En tal sentido, si bien toman aspectos característicos de cada época, no pierden su condición de tipos-ideales.

El ejercicio de abstracción realizado para aislar elementos extraídos de la multiplicidad de datos empíricos y presentarlos en un sistema referencial coherente, permite comprender, histórica y sociológicamente, los trazos duraderos de un vínculo que ha tenido implicancias en la matriz política, cultural y social argentina hasta la actualidad. Las estructuras simbólicas y culturales católicas permanecen como una de las formas de pensar el Estado, la sociedad y el Gobierno en Argentina.

El presente libro se inspira en reflexiones personales sobre el catolicismo. Se han seleccionado algunos hechos, algunos

acontecimientos, y numerosos personajes y sus trayectorias para comprender los vínculos entre la religión y la política, así como su articulación discursiva e imaginaria con la cultura de los trabajadores y el mundo de los pobres, y la militarización y catolización de la sociedad y el Estado. Es un aporte para comprender en el largo plazo una matriz socio-religiosa presente en los conceptos de *pueblo, argentinidad* y *patria grande católica*, de fuerte contenido antiliberal y anticomunista. La cristianitud católica es un *habitus* que marcó y continúa marcando profundamente a la sociedad argentina, sea cual fuera la religión, la convicción, la creencia o la increencia de cada uno. Se trata de conocer y comprender desde donde se proviene. Esto es lo que el lector encontrará en este libro.

Quiero agradecer al recordado maestro y sabio Émile Poulat, que como ningún otro estudió e investigó el catolicismo contemporáneo; a Floreal Forni, con quien comenzamos este largo camino de hacer del conocimiento de la diversidad religiosa una aventura científica y académica en Argentina; a mis compañeros de las cátedras "Historia Social Argentina" y "Sociedad y Religión", de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires; a los grupos de trabajo de CLACSO, Nueva Tierra y el CEHILA; y sobre todo a las compañeras y los compañeros de nuestro programa "Sociedad, cultura y religión", del CEIL/Conicet, que con su trabajo, producción de conocimiento, investigación y difusión, han logrado ya ser los principales interlocutores en América Latina en lo referente a los estudios sobre las creencias y la diversidad en la modernidad religiosa latinoamericana.

Este libro les llega por el esfuerzo editorial de Capital Intelectual y por el acompañamiento cotidiano en la edición y corrección, primero de Ignacio Miller y luego de Silvina García Guevara. Sin ellos no habría sido posible.

I. Religiones, estados y naciones: la disputa por lo sagrado y el sentido. Nacimiento del catolicismo institucional argentino

Ponerle un comienzo, situado y datado, a una creencia que tiene siglos de historia no es tarea sencilla. A la pregunta ¿desde cuándo existe un catolicismo argentino? no se pueden dar respuestas fáciles. Esa creencia se ha ido reproduciendo y transformando con el correr de los años y siglos. Las instituciones que intentan representarla tampoco son las mismas aunque traten, como manera de expresar una presencia histórica, milenaria, de mostrarse como las mismas y verdaderas.

Hablar de "catolicismo argentino" o "catolicismo en Argentina" no es un simple juego de palabras: en el primer caso se trata de un catolicismo *hecho* en la Argentina, y en el otro de uno universal y adaptado al caso argentino. Esto lo saben los integrantes de aquellos grupos, ideologías y estilos de vida que tienen ramificaciones internacionales: por un lado, masones, socialistas, anarquistas, comunistas o liberales argentinos que muestran particularidades nacionales, y por otro, masones, socialistas, anarquistas, comunistas o liberales que están en la Argentina pero responden a una dinámica por fuera o internacional que los instituye. Pertenecer a una red internacional tiene sus privilegios, tener poder local también: este desafío se incrementa cuando se intenta hacerlo en sociedades latinoamericanas y caribeñas, donde los estados y las naciones han sido creados apenas hace uno o dos siglos.

Múltiples sagrados y religiones

Aunque sabemos que se recomponen continuamente, algunas creencias –como las religiosas y en especial las católicas– tratan de mostrarse como las mismas de ayer, y las instituciones que las representan tratan de aparentar ser iguales en el largo plazo y evitar ser reconocidas como creaciones de hace pocas décadas. El cristianismo colonial ibérico se continuó en los catolicismos latinoamericanos y nacionales aunque la institución, como lo exigían la independencia y la liberación de España, debía presentarse como distinta para seguir legitimando y legitimándose en el largo plazo. Para ello debió distinguir entre la construcción histórica, cultural y política, y lo que consideraba sus elementos centrales, fundamentales y originarios: rezos, oraciones, libros, ritos, liturgias, lenguajes, gestos, templos, jerarquías, fiestas, promesas y tiempos relacionados con Jesús el Cristo. La resolución de ese conflicto estructural está en el corazón de la dinámica de cambios en la gran mayoría de las religiones de libro e institucionalizadas. Es su fortaleza y su talón de Aquiles.

Tal como la conocemos en 2015, la Iglesia Católica de América Latina es una invención (o reinvención) y construcción particular romana y vaticana que surgió luego del desmembramiento del Imperio español, la independencia y aparición de nuevas naciones, en el siglo XIX, y la necesidad de crear una estructura en estados nacionales nacidos capitalistas. La cristiandad ibérica se transformó en catolicismos latinoamericanos con fuerte influencia vaticana, con creencias e historias coloniales, de pueblos originarios y de presencia afro, y de un mestizaje en continua recomposición.

La particularidad argentina es que los sectores dominantes partieron del imaginario de construir –es decir, poblar con inmigrantes "civilizados"– una Nación en lo que consideraban un desierto. Esto se dio a mediados y fines del siglo XIX, en un momento de nueva producción fabril en Europa y EE. UU., donde los

campesinos pasaban a ser obreros y, por ende, había una necesidad mundial de expansión de la frontera agropecuaria.

Se conoce poco de las transformaciones de la sociedad y la vida cotidiana durante esa etapa, en especial en lo relativo a las creencias religiosas y sus vínculos con el resto del andamiaje institucional que se fue creando.

El paradigma dominante de la *secularización*, que suponía la desaparición de lo religioso, hizo que esos estudios fueran realizados por viajeros científicos que llegaban para analizar los *restos* de lo que ya no existiría más.[1] El pensamiento hegemónico era que el Estado y sus instituciones escolares debían centrarse en el presente y el futuro de "un progreso indefinido" que iría eliminando todo vestigio de religión histórica. O más aún, la eliminación del pasado religioso ibérico e indígena (y africano en otros países latinoamericanos) sería la manifestación del triunfo de la ciencia sobre la magia y el oscurantismo. Para algunos, esas nuevas legitimidades debían eliminar toda justificación religiosa.

Sin embargo, había una promesa de destino manifiesto que cada uno de estos nacientes estados nacionales debía mantener para consolidarse, en el largo plazo, como una comunidad de intereses prolongados en una frontera determinada. Los grupos dirigentes rápidamente tuvieron en cuenta la enorme dificultad de mantener una dominación duradera sin crear y continuar con *funciones sagradas* y *trascendentes* que colaboraran con la perdurabilidad.

Visto de este modo, lo religioso –como religión natural, religión civil, religión patriótica, religión positiva, religión institucional, religión histórica, como modo de vida profano y sagrado, como elemento espiritual y como *desmagización* del mundo–[2] debía acompañar esas promesas y dar sustento a las creencias de los dirigentes de esas sociedades que fueron y son conflictivas y complejas.

Eliminado, superado o desaparecido lo católico, ¿haría falta crear otros sagrados y religiosos para acompañar la acción política

y social de ese nuevo Estado? Muy pronto la respuesta fue afirmativa: sin símbolos y sin sagrados no se consolidan las nuevas naciones. Entonces las preguntas comenzaron a ser otras: ¿había que crear otro catolicismo, usar el mismo con otro significado o buscar algo distinto? Y si fuera así, ¿quién y cómo suplantaría lo católico y cristiano para crear otros sagrados y religiosos de largo plazo que atrajeran multitudes e individuos y formaran nuevos grupos dirigentes que los representen? El cómo y los quiénes atraviesan nuestra historia.

Sagrado global que a su vez se fragmenta y donde cada espacio vital en la sociedad capitalista "realmente existente" –economía, política, sexualidad, trabajo, pareja, ciencia, fraternidad universal– creará su propio sagrado particular. La vida política y cultural está atravesada por esas esferas y esos dilemas, como bien lo muestra Weber en su "Excurso" (1998). Hay múltiples sagrados disponibles en una sociedad.

Lo que se trata de investigar y comprender, en el aquí y ahora, es cuáles fueron las características de lo religioso y lo político en cada momento histórico de cada Estado-Nación, ya no solo como continuidad de trascendentes –Dios que va cambiando– sino también como construcciones sociales y aires de época.

No hay ni hubo un solo modelo a seguir sino *modernidades múltiples* que responden a largas historias y procesos de transformación social y cultural situados –modernidad europea, modernidad yanqui, modernidad latinoamericana, modernidad africana y asiática– en los cuales se fue evolucionando por movimientos, con idas y venidas, avances y retrocesos, con caminos inciertos y no por leyes de la historia o situaciones predeterminadas (Eisenstadt, 2007). El paso en siglos del rural Medioevo europeo a la urbana modernidad capitalista, del "antiguo régimen" a la vida republicana, se lo asocia erróneamente a las independencias de la dominación española a comienzos del siglo XIX en América Latina.

La mayoría de las veces los análisis del catolicismo parten de la "crisis de la sociedad parroquial", como si la catolicidad ibérica latinoamericana de la conquista entre el 1500 y el 1800 fuera igual a lo vivido en Europa. No se considera la inexistencia en las colonias ibéricas y portuguesas de América Latina –ni tampoco en las colonias inglesas, holandesas, francesas y españoles del Caribe– de las miles de parroquias, abadías y monasterios que formaron el movimiento europeo cristiano y que durante más de mil años regularon creencias e imaginarios, crearon identidades, inventaron santidades, formaron y dinamizaron –reprimieron– la sociedad y los gobiernos. No se tiene en cuenta que esa "Europa occidental y cristiana", supuso miles y miles de especialistas cristianos dedicados a tiempo completo, fenómeno también inexistente en nuestra colonización.

Se equivocan los que afirman que ese "modelo europeo dominante" es el verdadero y los demás son malas o inconclusas copias. Simplemente otro fue el camino del consenso y la coacción en estos territorios de pueblos indígenas conquistados y explotados por ibéricos católicos, a los cuales se sumó la esclavitud de pueblos negros y la incorporación de migrantes europeos, asiáticos y de otras latitudes para expandir fronteras mineras y agrícolas.

Un orden al mismo tiempo laico y católico, secular y religioso

No debemos olvidar que la regulación católica del *nuevo continente* estaba a cargo exclusivamente de los reyes de España y Portugal; eran ellos quienes nombraban obispos, sacerdotes, autorizaban órdenes religiosas –o expulsaban, como a los jesuitas en 1779– y reglamentaban la vida cristiana –entre ellas la "Santa Inquisición" y el Patronato– como parte integrante del orden virreinal. El vínculo de esos catolicismos latinoamericanos con el poder emanado desde el Vaticano era prácticamente nulo en esa época, pues eran los reyes quienes tomaban las decisiones administrativas a

cambio de "adoctrinar en la verdadera religión" a los pueblos de América Latina. Eran las órdenes religiosas quienes impulsaban diversas experiencias locales y continentales.

Los nuevos grupos dirigentes rehicieron la dominación reservando para sí el Patronato, o sea la nominación de autoridades católicas, e impulsando reformas en la vida cotidiana de los agentes religiosos. Donde había civilizaciones originarias establecidas poderosas, como en Perú y México, el crecimiento patrimonial cristiano se expandió, mientras que en territorios con menores riquezas, como el virreinato del Río de la Plata, ese poder era más difuso.

Recordemos que el texto de *El contrato social*, publicado por Jean Jacques Rousseau en 1762, legitimador de las nuevas transformaciones sociales y políticas, fue leído a principios del siglo XIX en América Latina por los *grupos revolucionarios* en la traducción del rioplatense Mariano Moreno; y este, acusando al ginebrino de estar "extraviado" en esos temas, suprimió del original todas las partes en las cuales criticaba a la religión.

Las independencias del siglo XIX y el surgimiento de las nuevas naciones de América Latina fueron un terreno novedoso de ensayos de otras formas de legitimación del poder donde se mezclaron republicanismos y memorias liberales con concepciones católicas híbridas, sin que hubiera retornos a las monarquías ni a los derechos divinos. Hubo que esperar a las independencias del siglo XX en África para vivir otro momento histórico de descolonización comparable con el surgimiento de nuevas naciones, mezcla de otros republicanismos y democracias con otras tradiciones ancestrales religiosas que se disputaron con el cristianismo y el islamismo.

Las influencias imperiales ibéricas en América Latina e inglesas, portuguesas y francesas en el África dieron en el largo plazo procesos diferenciados, o sea, diversas modernidades. En todos ellos las experiencias religiosas fueron factores fundamentales para comprender la construcción de esos estados, naciones y sociedades.

En el comienzo de los procesos independentistas no solo continuó la legitimación cristiana del poder sino que también los sacerdotes –poco importa si fuera o dentro de la eclesialidad católica– participaron activamente en los nuevos gobiernos. En la Argentina, por ejemplo, formaron parte de la Primera Junta de Gobierno, en 1810, y fueron constituyentes electos para la declaración de la Independencia, en 1816.

Una vez más es central tener en cuenta la distinción entre *secularización* como proceso cultural de diferenciación de esferas, pluralización, recomposición y autonomía de las creencias religiosas, y la *laicización* como proceso político y estatal de autonomía en la relación de poder entre actores estatales, sociedad civil y grupos religiosos.

Creer sin pertenecer, creer alejado o sin preocuparse por normas, dogmas o regulaciones institucionales, y creer a su manera son desde hace siglos características de los catolicismos latinoamericanos, donde la sociedad parroquial *realmente existente* –como fue el caso dominante en Europa– solo atrajo o pudo organizar a una pequeña porción de los creyentes. De allí la importancia de la relación con el poder estatal y los regímenes sociales hegemónicos de dominación para construir un imaginario católico normativo *oficial* y aceptar o tolerar las disidencias, siempre y cuando no pusieran en juego legitimidades políticas o religiosas, o ambas al mismo tiempo.

Sobre el proceso concreto de secularización de las creencias religiosas en el siglo XIX comenzamos a comprender los últimos años algo más, gracias al esfuerzo de nuevas generaciones de historiadores que, con nuevos interrogantes, han renovado las investigaciones (Martínez, 2013; Barral, 2007).

Ayer como hoy, la frase hecha que afirma que "estamos ante líderes y dirigentes liberales (o católicos)" sin preguntarnos acerca del sentido de esos liberalismos (o catolicismos) realmente existentes, carece de significado. Un siglo más tarde nos pasó con el concepto

nacionalismo y hoy pasa con el de *popular* o *clases medias*. Del mismo modo sucede con aquellas personas que se consideran católicas en nuestro país y afirman estar de acuerdo con el liberalismo, el socialismo, el anarquismo, el nacionalismo, el positivismo o la masonería. ¿Son falsos católicos como afirma la institución? ¿Son verdaderos católicos como ellos se autoproclaman? ¿Quién domina la nominación?

Un valioso aporte realiza la historiadora Elisa Cárdenas Ayala, que busca analizar lo que llama "construcción de un orden laico" en el siglo XIX desde la lógica de los actores. Para eso los estudia, "desde tres perspectivas combinadas: la construcción republicana, la de las nuevas relaciones entre los estados y la Iglesia Católica y los actores implicados en ambas construcciones" (Cárdenas Ayala, 2008). En este sentido dice:

> 1. La creación de las bases jurídicas del Estado con la construcción de un orden liberal que oscila entre apoyar y/o combatir el rango constitucional de la religión católica y la adopción de un código civil; 2. Valoración negativa del poder económico, espiritual y político de la Iglesia Católica y la búsqueda de su desmantelamiento por otro liberal; 3. Creación de instituciones estatales cuyo objetivo es sustituir a la Iglesia en importantes funciones sociales relativas a la organización de la vida individual (Cárdenas Ayala, 2008: 88).

Entre el nuevo Estado y las creencias religiosas católicas se dio un proceso en el cual la religión dejó de ser uno de los fundamentos de la dominación para quedar comprendida dentro del Estado. Se asumió al catolicismo como religión nacional porque se la reconocía como religión del pueblo soberano y en ningún momento se pensó desde el nuevo poder que las repúblicas o las naciones fueran, o debieran ser, esencialmente laicas (entendido esto como "neutrales" o "sin religión").

Para comprender el largo plazo hay un mito a deconstruir en Argentina: el creer que en sus orígenes históricos hubo una sólida y única República laica, democrática y liberal, y que en las décadas de 1920 y 1930 fue suplantada por otra sólida y única Nación católica, orgánica y nacionalista. Debemos tomar distancia del mito de la Argentina laica.

Las revoluciones independentistas en América Latina fueron especialmente políticas, no anticlericales, algo menos económicas, y no se propusieron cambiar las creencias religiosas de las sociedades, que siguieron siendo mayoritariamente católicas. Los procesos de construcción de un orden liberal se encontraron ligados a la propia construcción nacional, en el cual las creencias liberales y las católicas se pensaron unidas.

El debate del poder simbólico de la religión, en el que lo católico era una parte central, estuvo presente desde los comienzos. Si los ejércitos imperiales españoles portaban estandartes de la Virgen, ¿cómo enfrentarse a eso? ¿Sin esas imágenes, con otro tipo de imagen o con la misma, pero resignificando el contenido? Existieron las tres opciones y triunfó en el largo plazo la última.

Si la duda estaba entre algunos dirigentes, no era así entre la soldadera y las experiencias populares, donde se usaban estandartes con vírgenes, se gritaba "religión o muerte" y se descreía que los líderes religiosos católicos apoyaran a las tropas imperiales. La experiencia de la Guerra de Malvinas, con la Virgen de Luján que acompañaba a las tropas demuestra que el imaginario sigue hoy vigente.

Caminos sinuosos en Argentina: varias religiones en pugna

Una manera de ver el desarrollo del catolicismo en nuestro país es a través de los cambios sociales, políticos y también jurídicos. El tiempo de y en cada uno de ellos no es igual. Recordemos que el virreinato del Río de la Plata fue el último creado por el Imperio

español, en 1776. Los estados postcoloniales reconocieron constitucionalmente al catolicismo como religión y los gobiernos revolucionarios no fueron antirreligiosos ni anticatólicos, sino que buscaron regular –o sea, estatizar, nacionalizar y controlar– las actividades que realizaba el clero secular y regular, con mayor o menor anticlericalismo, según los conflictos y los momentos históricos.

La Constitución Argentina de 1853, hasta la reforma de 1994, obligaba que el presidente fuera católico y a evangelizar a los pueblos originarios. Es decir que se aceptó la libertad de cultos y de conciencia bajo la hegemonía católica, y esta última estaba (debía estar) subordinada al naciente Estado.

Además, como algunos historiadores sugieren, en el proceso de independencia de España: "ese [nuevo] Estado es en buena medida el constructor de la Iglesia, en ambigua, cambiante y a menudo contradictoria colaboración con la Santa Sede [se construye] bajo la única jurisdicción admitida: la de ser funcionario del Estado que era a partir de entonces el prelado diocesano" (Di Stefano, 2007).

En la actualidad podemos avanzar en algunos estudios particulares que muestran más complejidades y amplían los horizontes de sentido en el vínculo en nuestro país entre la religión, la sociedad y la Nación, y dejan de lado versiones más "lineales", sean católicas, liberales o revisionistas. Como muestra se puede considerar el reciente estudio encabezado por Julio Pinto y Fortunato Mallimaci,[3] que se concentra en dos momentos conceptuales que son importantes para la comprensión de lo católico y lo político: de 1837 a 1930 y de 1930 a la actualidad (Pinto y Mallimaci, 2013).

El dogma socialista. Al analizar el primer momento, se observa en los sectores dirigentes una tensión entre el objetivo de hacer una nueva nación de progreso y los medios para llevarla adelante. Así, se puntualiza que la generación de 1837 trató de hacer desaparecer "el desierto",

> [...] combinando entre un iluminismo de fines que busca el progreso universal y el romanticismo de medios, que reconocía las particularidades históricas, sociales y geográficas del espacio político donde pretendían realizar sus metas [...]. Justamente para abandonar ese estado de barbarie, la civilización adquiere el sentido de credo, dogma o religión de la humanidad. [...] Habrá que esperar otra generación, la de 1880, para que, positivismo mediante, llegue el tiempo de la religión del progreso, tan añorada por Augusto Comte (Pinto y Rodríguez, 2013: 17).

Los autores muestran primero cómo la religión tuvo un lugar conceptual y políticamente relevante en el proyecto político de esa época, y evitaron el "lugar común del supuesto que estamos ante pensadores y políticos liberales, sin interrogarnos acerca del sentido de su liberalismo". Para ello, se estudió la relación entre la Nación y la religión en la producción de tres destacados dirigentes liberales y miembros de esa generación y época: Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento y Félix Frías. Recordamos la hipótesis interpretativa:

> [...] el núcleo de coincidencias se articula en torno de la noción de religión como lazo social y lo que varía en cada postura es la valoración de la religión revelada y su vínculo con la religión natural; las concepciones del poder político y la sociedad civil; la interpretación del pasado hispánico y el rol que se está dispuesto a otorgarle a las iglesias, especialmente a la Iglesia Católica, en la construcción de la forma política nacional (Pinto y Rodríguez, 2013: 42).

En el texto de Echeverría, *Dogma socialista*, de 1837, hay una defensa de la libertad de cultos, se rechaza la religión de Estado y la intervención del clero en la actividad política, y se busca a la religión por su rol moral. Es muy crítico a lo hispánico,

no olvidemos las estrofas contra España del *Himno Nacional Argentino* que fueron eliminadas por el gobierno de Roca.

Lo interesante es estudiar cómo estas concepciones *liberales integrales* cambiaron, se adaptaron o negociaron cuando hubo que proyectar una Constitución (Alberdi), ser presidente del país (Sarmiento) o cuando la comunidad católica de pertenencia hizo críticas (Frías).

> [...] encarnada en ellos, la Nación argentina encuentra una religión civil materialista; una religión civil cívica y una religión oficial católica a la defensiva de una todavía "inexistente" sociedad civil [...]. Tres formas de religiosidad, que se asocian a una nación autorregulable, a una nación cívica políticamente activa y a una nación "oficialmente" católica (Pinto y Rodríguez, 2013: 74).

Así, los más críticos a la intervención del Estado en la sociedad, como Alberdi y Frías, propusieron que el gobierno adoptara la religión católica. Para Frías, la religión debía encarnar una sociedad civil que evitara el avance del Estado, especialmente si este la nacionalizaba, quitando espacios a la institución católica. Ante la religión civil y cívica de Alberdi y Sarmiento, Frías veía al catolicismo como una propuesta activa y necesaria para el progreso de la civilización.

Las ideas de religión patriótica, en el *Dogma*, luego de religión nacional, con Sarmiento como legitimadora de la sociedad y la política, y de religión de Estado a la hora de hacer una constitución, nos muestran las intersecciones y los sentidos diferentes que fue teniendo un mismo concepto. La Nación como promesa de orden, civilización y progreso, con toda la violencia social y simbólica que esto significa, la asimilación, discriminación y estigmatización que produce entre un "nosotros" y las diversas otredades, no pudo abandonar esas otras promesas religiosas, sean de lazo social o de fraternidad y solidaridad universal.

Paz y administración. Entre 1862 y 1912, el liberalismo positivista legitimó la construcción del Estado y la Nación en la Argentina con la consigna "Paz y administración", que fue muy similar en el Brasil, cuya bandera dice "Orden y progreso", y en el México de Porfirio Díaz, donde los *científicos* se creían que eran los que gobernaban.

El positivismo supone que la autoridad –económica, política, militar, religiosa– debe estar reducida a un pequeño grupo que es quien decide y donde la religión –tanto la nueva como la de la humanidad, con sus sociólogos sacerdotes, y la vieja religión cristiana con sus párrocos– debe ser la base del orden, pues aporta el vínculo, el lazo social, los afectos y los dogmas necesarios para legitimar la acción. Se trata de una sociedad donde, al igual que en la naturaleza, ascienden y triunfan los mejores, que se expande a través de una cultura individual, burguesa y de darwinismo social. En ella constituye uno de los pilares centrales la ampliación de la educación pública estatal, que va creando otros dirigentes; en el caso argentino se trató de personajes surgidos ya no de los notables sino de los hijos de migrantes.

El positivismo y la llamada "Generación del Centenario". En el análisis de este momento histórico, los aportes de Augusto Comte y Emile Durkheim dieron legitimidad y validez a prácticas y conceptos dominantes del llamado "positivismo argentino" y del "socialismo científico". Esas lecturas generaron en Argentina emancipación de la dominación teológica cristiana, pero también, en nombre del progreso, del varón europeizado, de la evolución de la raza, del mérito y de la civilización, fueron eliminadoras de otredades. Los tratados como "bárbaros", anómalos o de "mala vida" –en su mayoría inmigrantes, mujeres, pobres y pueblos originarios– eran considerados "no personas", "desechables", "cosas sin derechos".

Si Comte fue el creador del progreso como religión de la humanidad, Durkheim buscó suplantar los ritos, sagrados, valores y

liturgias del catolicismo, al menos en Francia, por otros creados desde la sociedad y las instituciones del Estado. La distinción entre profano y sagrado, público y privado, orden y anomia, civilización y barbarie, progreso y atraso, ocuparon un lugar central en la nueva cultura que se buscaba imponer por tibios consensos y abundante coerción.

Las concepciones "científicas". La Universidad Nacional de Buenos Aires, creada en 1821 por el gobernador Martín Rodríguez a iniciativa de su ministro, Bernardino Rivadavia, tuvo como primer rector y promotor al sacerdote Antonio Sáenz. A este lo siguió, en 1826, otro sacerdote, Valentín Gómez. La llegada del rosismo debilitó a la Universidad, que volvió con intensidad, como si fuera una refundación, con la elección del abogado e ingeniero Juan María Gutiérrez como rector entre 1861 y 1874. Su principal función social era formar a los dirigentes del nuevo orden liberal, burgués y agroexportador, y a los profesionales que lo acompañaban, tanto en las ciencias biológicas y medicinales como en las humanidades. A los rectores sacerdotes les siguieron los abogados.

La función teologal de la Universidad fue continuada por los juristas y la actividad sacerdotal por los jueces, pero compartiendo similares horizontes de sentido: ser los intérpretes válidos y autorizados del sentido último de la acción social y espiritual, de definir lo que era el bien y el mal, lo verdadero y lo falso.

Se reescribió una vez más la historia, se sumó la naciente sociología[4] y aparecieron los aportes psicobiológicos y las explicaciones lombrosianas como las únicas válidas y científicas. Con ese positivismo y sus sucesores liberales y socialistas conciliadores –tanto Joaquín V. González como José Ingenieros– creció el imaginario de "mejorar la especie humana", de "eliminar a los mediocres", de tener políticas activas para lograr una "selección de sus elementos raciales o nacionales" o la "eliminación de los ineptos", como

se propuso con la ley sobre las posibilidades de despenalización del aborto votada por el Parlamento en 1921, donde se utilizaron conceptos liberales y católicos que mostraban características eugenésicas (González, 1935).

La discriminación, la criminalización, el darwinismo social y la explotación del "otro", "la otra" y el "diferente" en nombre de la religión, del progreso, de los "evolucionados", se hicieron dominantes. *Civilización o barbarie* expresa tanto el desprecio por los vulnerables y empobrecidos, y la justificación para su eliminación –los pueblos indígenas del Sur y el Norte–, como para los que subvertían y contestaban el orden capitalista liberal (Zaffaroni, 2011 y 2012).

Estado, leyes y liturgia. El nuevo Estado le asignaba un valor civilizatorio a las religiones –tanto cristianas como esotéricas–, subordinaba a la institución católica al espacio moral de la conciencia privada y la imaginaba como un aparato ideológico a su servicio. En el artículo 33 del Código Civil creado por Vélez Sarsfield en 1871 se afirma:

> Las personas jurídicas, sobre las cuales este Código legisla, son las que, de una existencia necesaria, o de una existencia posible, son creadas con un objeto conveniente al pueblo, y son las siguientes: 1. El Estado; 2. Cada una de las provincias federadas; 3. Cada uno de sus municipios; 4. La Iglesia; 5. Los establecimientos de utilidad pública, religiosos o piadosos, científicos o literarios, las corporaciones, comunidades religiosas, colegios, universidades, sociedades anónimas, bancos, compañías de seguros y cualesquiera otras asociaciones que tengan por principal objeto el bien común, con tal que posean patrimonio propio y sean capaces, por sus estatutos, de adquirir bienes, y no subsistan de asignaciones del Estado.

Por otro lado, el Estado creaba una liturgia cívica, símbolos patrios y un concepto de Patria con características de *sagrado*. El tedeum es el ejemplo de esa sumisión de lo católico al gobernante de turno.

Tenemos, así, la actuación de José Ramos Mejía, que a partir de 1908 y desde el Consejo Nacional de Educación, instaló una pedagogía patriótica y una aceitada liturgia patria para la nacionalización y homogeneización de las masas, especialmente para los niños y jóvenes provenientes del llamado "aluvión inmigratorio" que debían ser "civilizados". Y de Leopoldo Lugones, que pregonaba contra la influencia hispana y católica, y en 1905, en *La guerra gaucha*, propuso una nueva "religión de la Patria" y en 1924 afirmó que había llegado "la hora de la espada" para nuestro país y el resto de América Latina.

Como destaca Terán en su relectura de otro intelectual de la época del Centenario, como es Carlos Octavio Bunge, autor de *Nuestra América*,

> Bunge considera que, en sociedades en franco proceso de secularización, ante la fragmentación de la modernidad, sobredeterminada en la Argentina por el aluvión inmigratorio, el relevo para aquellas convicciones (las creencias tradicionales) debe remitir a una serie de creencias y sentimientos nacionalistas, para que la nueva religión sea la religión de la patria, que en cada individuo se presenta como un sentimiento, una idea y volición, el sentimiento patriótico, la idea de patria y la voluntad de servirla (Terán, 2008: 199).

Otra característica era la visión negativa de los nuevos grupos dirigentes hacia el poder político, económico y cultural vinculado a lo español y, dentro de ello, a la institucionalidad católica, en especial de las órdenes religiosas, que fueron caracterizadas como improductivas, que paralizaban los recursos económicos bajo su

control y constituían un mal ejemplo para un *ethos* emprendedor liberal. La Constitución de 1853 impidió la llegada de nuevas órdenes religiosas a la Argentina, mientras que favoreció la entrada de "congregaciones católicas" dedicadas a la enseñanza.

En ese contexto hay que comprender las numerosas tentativas de desmantelamiento de las instituciones y reglamentaciones creadas por ese poder imperial/católico que se buscó reemplazar por el nuevo Estado-Nación, especialmente en nombre de la libertad y el progreso.

A esto se sumaban los prejuicios racistas, sexistas, clasistas y religiosos, que eran hegemónicos en esas clases dirigentes. Esta concepción queda en evidencia, por ejemplo, en el libro *La mala vida en Buenos Aires*, que en 1908 publicó Eusebio Gómez, jurista, penalista y profesor titular de la Universidad de Buenos Aires (Gómez, 2011).

Se produjo la creación de instituciones estatales como reemplazantes de las religiosas en importantes funciones sociales grupales e individuales. Si bien hubo rupturas con la nueva burocratización estatal, también existieron numerosas continuidades y legitimidades entre las funciones de la "Iglesia madre" a las nuevas del "Estado padre".

La relación simbólica se mantuvo por décadas y reconoce un hito fundante cuando el gobierno del presidente Avellaneda solicitó en 1879 al obispo de la ciudad de Buenos Aires, monseñor Aneiros, que se construyera un mausoleo en la Catedral Metropolitana para albergar los restos del brigadier general José de San Martín. El obispo solicitó y recibió la autorización del Cabildo metropolitano (el grupo de canónigos que tomaba decisiones en esa época) y el 29 de mayo de 1880 fueron depositados allí los restos procedentes de Francia, donde continúan hasta hoy con guardia permanente de las Fuerzas Armadas.

Los lazos sociales creados por las concepciones católicas no fueron eliminados sino reutilizados desde otras lógicas. La soberanía

de Dios fue reemplazada por la soberanía del pueblo y el Estado, concepto con múltiples acepciones.

Se difundió la idea de familia –burguesa y católica–, de orden, de proteger y tutelar a los vulnerables, de un Estado que crecía, pues deseaba estar presente tanto en el ciclo vital de vida –nacer, educarse, casarse, reproducirse, enfermarse y morir– como en la "ayuda a los pobres inocentes". Al mismo tiempo se consolidaba un Estado mínimo en lo económico, con amplios créditos fruto de la inversión y dominación inglesa, la unificación de las fronteras, la violencia, la lengua y la moneda; una república liberal restrictiva en lo político y amplia en la recepción de inmigrantes, y con intentos de ir creando una cultura e identidad nacional, a veces homofóbicas (Salesi, 1995), otras veces xenófobas y otras racistas, junto a una religión patriótica, positiva o cívica de vínculos varios con el cristianismo, el espiritismo, el orientalismo, el indigenismo y el catolicismo.

Se fue dando un proceso de transformar la caridad cristiana en proyectos de beneficencia, en el cual se destacaron en el tiempo las Damas de Beneficencia con sus "buenas obras". También se dieron otro tipo de situaciones, como que ese Estado liberal dejó que las órdenes religiosas de mujeres recién llegadas al país realizaran actividades en hospitales, hospicios o lugares de enfermos mentales. En la década de 1930, llegaron al gobierno municipal de Buenos Aires representantes socialistas (los radicales estaban proscriptos) y exigieron que en los hospitales públicos de la ciudad, aunque eran pocos, las religiosas fueran reemplazadas por enfermeras.

El mito de la educación laica. Otro espacio de confrontación y colaboración fue la educación: a fines del siglo XIX comenzó la tensión –que se mantiene hasta la actualidad– entre el derecho de los padres a elegir la educación más conveniente para sus hijos y el derecho del Estado de garantizar una educación de calidad para todos los niños.

Asimismo, entre los grupos católicos integralistas –a los cuales se sumaban anarquistas y algunas organizaciones obreras y étnicas–, comenzaron a estar activos en el rechazo al "monopolio estatal" en la educación y contra los grupos liberales integrales que exigían el control de la educación pública como manera de aumentar su consenso social y la legitimidad política. Se generó así un complejo *modus vivendi* de escuela pública y privada, según clases sociales, provincias, territorios nacionales, cuerpo docente, acuerdos y cooperaciones múltiples que no debemos olvidar. Nunca, hasta hoy, se votó en el parlamento nacional una ley de educación pública laica.

Liberal y católico. Estas situaciones, que forman parte de la gran mayoría de los estados-nación de América Latina, tuvo sus particularidades en el caso argentino, como dijimos, con la expansión de la frontera agropecuaria y la eliminación de los pueblos originarios a mediados y fines del siglo XIX, y la llegada de más de cinco millones de inmigrantes de "ultramar" entre 1870 y 1930, ya que esto transformó la estructura social y demográfica del país. Esta "Argentina aluvional" con el tiempo fue percibida como una amenaza y, como sucedió a lo largo de los años, frente a esas amenazas los que dominaban buscaron el apoyo religioso, en especial el católico. Para ello hubo un liberalismo y un catolicismo que compartieron intereses, proyectos e imaginarios represivos. No fue la primera vez ni será la última. Se buscó construir una nueva hegemonía liberal que eliminara a aquellos que pusieran en tela de juicio esa nueva dominación. Primero a través de la Ley de Residencia, impulsada por Miguel Cané en 1902 a pedido de la Unión Industrial Argentina, que proponía la expulsión de los extranjeros del país, y luego con su eliminación física, de acuerdo a la Ley de Defensa Social, de 1910. "En realidad, se busca [...] lograr una cohesión social a partir de la imposición de un conjunto de pautas que descendía de arriba hacia abajo" (Devoto, 2009). En otro trabajo, este autor afirma:

> Los instrumentos de que disponían las elites podían reagruparse esquemáticamente en dos tipos: aquellos en los cuales el discurso, la palabra ocupan un papel central en la transmisión de valores y creencias, y aquellos en los que no es la palabra sino los símbolos y ritos que, organizados como una religión cívica, manteniendo forma y secuencia de las religiones tradicionales, tienen ahora otro objeto de culto (Devoto, 2006: 24).

Nuevas relaciones institucionales entre estados, iglesias y el Vaticano

En el siguiente análisis no se argumenta respecto del carácter nacional, público y de orden social de la religión católica, sino en la colaboración cristiana en la implantación y consolidación civilizatoria, social y cultural del Estado-Nación.

Se pueden distinguir así varios catolicismos: el de la vida privada burguesa, con división de planos; el social, con presencia entre los vulnerables tratados como "pobres inocentes"; el educativo, destinado especialmente a niñas de familias distinguidas de las ciudades y niños de familias acomodadas de áreas rurales que ingresaban como pupilos en colegios católicos urbanos; el de las devociones populares, con autonomía institucional; y el de los *notables católicos*, que se asumían como legítimos defensores de la catolicidad en el espacio público y de la moral en el espacio privado.

Entre los notables católicos había quienes apoyaban la conciliación con el Estado liberal para enfrentar el desorden anarco-sindicalista y construir la argentinidad; por otra parte, estaban los que mantenían un enfrentamiento doctrinario tanto con liberales como con comunistas, socialistas y anarquistas.

La vaticanización del catolicismo en América Latina. A partir del período independentista las relaciones entre el mundo católico latinoamericano y el Estado pontificio dejaron de tener

como intermediario exclusivo a la potencia europea colonizadora y comenzaran a darse en forma directa. En consecuencia, el Vaticano debió organizar un sistema de estructuras administrativas y diplomáticas inexistentes hasta ese momento, y se planteó el interrogante de cómo hacerlo, en quienes confiar, qué hacer con aquellos con los cuales la Iglesia tenía relaciones privilegiadas, cómo implementar el cambio y con qué recursos.

En 1824, por primera vez una delegación romana visitó los nuevos países de América Latina, incluido el Río de la Plata, y realizó una serie de recomendaciones. Entre los miembros de esa delegación estaba el sacerdote Juan María Mastai, que se convirtió más tarde en el papa Pío IX y fue el encargado de construir una nueva estrategia –social y doctrinaria– para que el catolicismo mundial enfrentara a la modernidad liberal.

Las líneas centrales de este proceso se discutieron, se negociaron y se impusieron por una pequeña mayoría en un gran encuentro de autoridades católicas que se celebró en Roma en 1870 y que se recuerda como el Concilio Vaticano I.

El proyecto de esa nueva mayoría se conoció como "romanización del catolicismo" dado que a partir de ese momento se concentraron en Roma las decisiones, se crearon los dispositivos para regular desde allí el movimiento y se instauraron nuevos criterios de identidad y autoridad. Estos tenían como telón de fondo y propuesta global el rechazo al liberalismo y al mundo moderno, y la reafirmación de la Iglesia Católica como única y verdadera religión, con una conducción jerárquica, centralizada y con presencia pública y temporal en cada Estado.

Era un catolicismo "para y en toda la vida", que se negaba a aceptar la diferenciación de esferas y de éticas y, en especial, se negaba a ocupar el espacio de lo privado; o sea, pensado como una religión para rezar en el espacio del hogar o del templo. El libro de Félix Sardà i Salvany, de 1884, describe ese mundo. La propuesta de *privatización*, realizada por actores que se reconocían en la cultura

del liberalismo integral, fue aceptada por el catolicismo burgués, tolerada por el liberalismo católico y hecho ciencia dominante por el racionalismo burgués, que presentaba lo católico como pura emoción y oscurantismo y, por ende, anti-racional.

El catolicismo romano respondió duramente a ese proyecto. Los documentos que resumían ese camino profundamente anti-liberal –al que se agregó con el tiempo la necesidad de combatir el anarquismo, el socialismo, el comunismo– fueron el *Syllabus* y la encíclica *Quanta Cura*, ambos de 1864. Este proceso estuvo acompañado por la decisión de hacer del Papado algo "infalible" y reafirmó al mismo tiempo los dogmas sobre la Virgen María, acrecentando así la distancia con el mundo de la reforma protestante. Lo social y lo dogmático marchaban juntos.

Estas medidas fueron discutidas ampliamente en el Concilio Vaticano I, pues eran rechazadas por numerosos obispos, órdenes religiosas e intelectuales católicos que, si bien reafirmaban el primado del obispo de Roma, no acordaban con la mayor verticalidad, obediencia y dominación otorgada al papa y al Papado, ni al intransigente combate a la libertad individual. Una exigua mayoría logró imponerse y obligó al resto a aceptarlo.

El documento *Pastor Æternus*, promulgado por el papa Pío IX el 19 de julio de 1870, retomó las discusiones de la mayoría aprobada en el Concilio Ecuménico Vaticano I, y definió lo que se llama el "Dogma de la Infalibilidad Pontificia" de la siguiente manera:

> El Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra*, esto es, cuando en el ejercicio de su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define una doctrina de fe o costumbres como que debe ser sostenida por toda la Iglesia, posee, por la asistencia divina que le fue prometida en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad de la que el divino Redentor quiso que gozara su Iglesia en la definición de la doctrina de fe y costumbres. Por esto, dichas

> definiciones del Romano Pontífice son en sí mismas, y no por el consentimiento de la Iglesia, irreformables. De esta manera si alguno, no lo permita Dios, tiene la temeridad de contradecir esta nuestra definición: sea anatema (citado en www.forocatolico.wordpress.com).

Esta definición fue reafirmada en el documento *Lumen Gentium*, promulgado en 1964 en el Concilio Ecuménico Vaticano II, que en su párrafo 18 mantuvo el modelo y la estrategia comenzados con Pío IX y siguen vigentes hasta la actualidad con Francisco, basada en el paradigma de la reforma en la continuidad:

> Este santo Concilio, siguiendo las huellas del Vaticano I, enseña y declara a una con él que Jesucristo, eterno pastor, edificó la santa Iglesia enviando a sus Apóstoles como Él mismo había sido enviado por el Padre (cf. Jn., 20, 21), y quiso que los sucesores de estos, los Obispos, fuesen los pastores en su Iglesia hasta la consumación de los siglos. Para que el Episcopado fuese uno solo e indiviso, estableció al frente de los demás Apóstoles al bienaventurado Pedro, y puso en él el principio visible y perpetuo fundamento de la unidad de la fe y de comunión. Esta doctrina sobre la institución, perpetuidad, fuerza y razón de ser del sacro primado del Romano Pontífice y de su magisterio infalible, el santo Concilio la propone nuevamente como objeto firme de fe a todos los fieles y, prosiguiendo dentro de la misma línea, se propone, ante la faz de todos, profesar y declarar la doctrina acerca de los obispos, sucesores de los apóstoles, los cuales junto con el sucesor de Pedro, vicario de Cristo y cabeza visible de toda la Iglesia, rigen la casa de Dios vivo (citado en www.vatican.va).

La postura doctrinaria no significaba "volver al pasado" o "regresar al medioevo", sino responder a los nuevos desafíos de la época y crear también otra modernidad social y doctrinaria desde

perspectivas fundamentalmente católicas y romanas. Se trataba de construir un catolicismo que combatiera al liberalismo integral y el socialismo integral. A esa primera fase doctrinaria y centralizadora de Pío IX siguió otra, con el papa León XIII y su encíclica *Rerum Novarum* (1891), de propuestas sociales y disputa por el espacio popular y proletario, ya no solo con el liberalismo sino también con el socialismo y el comunismo.

Si el liberalismo era pecado mortal (Sardà i Salvany, 1884) con el tiempo el comunismo fue "intrínsecamente perverso". La segunda encíclica de León XIII, *Quod Apostolici Muneris* (1878), definía al comunismo como una "mortal enfermedad que se infiltra por las articulaciones más íntimas de la sociedad humana, poniéndola en peligro de muerte".

En 1937, en su encíclica *Divini Redemptoris*, el papa Pío XI afirmó que "el comunismo es intrínsecamente perverso [...] y no se puede admitir que colaboren con el comunismo, en terreno alguno, los que quieran salvar de la ruina la civilización cristiana". Entre las *causas poderosas* de esa expansión señala: "Decimos conspiración –del silencio– porque no se puede explicar de otra manera el hecho de que un periodismo tan ávido de publicar y subrayar aún los más menudos incidentes cotidianos haya podido pasar en silencio, durante tanto tiempo, los horrores que se cometen en Rusia, en México y también en gran parte de España". Es importante ver cómo la Revolución Mexicana y su continuación fueron consideradas como un "horror comunista".

Esta y las propuestas que le siguieron, que se observan hasta la actualidad, de crítica al mundo, al mercado, al aburguesamiento moral y cultural, a la avaricia capitalista, al individualismo y al relativismo, fueron el principal instrumento de presencia social, pública y romana de ese catolicismo integralista. Francisco acaba de hablar de tres genocidios del siglo XX: el llevado a cabo contra el pueblo armenio y los realizados por el nazismo y el estalinismo, igualando estos dos últimos.

Pío IX y León XIII formaron parte del mismo clima social integral e intransigente. Lo sencillo sería creer y hacer creer que uno era reaccionario y el otro aperturista: el *Syllabus* y la *Rerum Novarum* son un mismo proyecto y constituyeron la memoria histórica de largo espesor, recordada por la totalidad de los papas y la corte vaticana desde ese momento. Uno de ellos, Pío X (papa entre 1903 y 1914), fue el que más persiguió a los modernistas católicos que no aceptaban los dogmas romanos y en 1954 fue hecho santo –es decir un modelo a seguir por los católicos– fenómeno que la corte vaticana no se había permitido durante siglos.[5]

Las negociaciones. Ese nuevo dispositivo centralizador –tanto administrativo como dogmático– no se hizo de un día para otro. Fue necesario normatizar la formación de los obispos, lo cual obligó a que la gran mayoría debiera hacer sus estudios en Roma antes de ser elegidos; nació así el Colegio Pío Latinoamericano, que recibió a los sacerdotes del clero secular.[6] También exigió una larga negociación con las creencias, devociones y prácticas populares en América Latina, donde el elemento indígena, negro y mestizo se había hibridado con el catolicismo barroco español: los múltiples cristos sufrientes, las profundas espiritualidades individuales, las numerosas apariciones de vírgenes con sus ritos, iconografías, fiestas, éxtasis, escenarios místicos, invasión del espacio público y estatal conformaron una urdimbre cultural que produjo tanto rechazos, racismos y estigmatizaciones en algunos especialistas religiosos, como entusiasmos, romanticismos y seguidismos a lo popular en otros.

En el largo plazo, cada clase social fue construyendo y negociando esas creencias en un mapa de sagrados, espiritualidades y religiones en continua recomposición en el que el catolicismo era una de las expresiones mayoritarias, pero donde se pueden identificar otros numerosos grupos religiosos que han quedado ignorados o ningunеados.[7]

Además de unificar la forma en que debían ser elegidos los obispos, se debió definir el tipo de relaciones que tendría la Iglesia con los gobiernos y qué diplomacia convenía implementar. Para ello se generó una red de embajadores del Vaticano en América Latina: a mediados del siglo XIX se nombran dos personas responsables, una en Brasil y otra en Colombia, para que recorrieran todo el continente. Los nuncios –embajadores del Vaticano– tardaron décadas en instalarse en la mayoría de los países, pero la eficacia de la continuidad vaticana logró éxitos institucionales en el largo plazo frente a la inestabilidad política de los estados nacionales. Hoy, todos los estados de América Latina mantienen relaciones diplomáticas con el Estado del Vaticano.

Las relaciones entre lo local y lo universal tienen en el catolicismo una experiencia internacional única: los conflictos han sido permanentes y las maneras de resolverlo fueron cambiando según los momentos y las personas. Un ejemplo entre muchos es el del obispo latinoamericano Ordóñez de Quito, que en 1884 escribió a Roma sobre la realidad de Ecuador –aunque podría referirse a cualquier país de la región– y sugirió, de manera muy cautelosa, algunas consideraciones a tener en cuenta a la hora de elegir sus representantes; el texto muestra las tensiones y desafíos existentes en esa época:

> Concretamente señalo que se debería elegir como delegados a personas que antes de marchar a América conociesen los asuntos de aquellas iglesias, que contribuyesen a la unidad de los obispos y no se aconsejasen o decidiesen con cada obispo; que no menospreciasen a los sacerdotes seculares del Ecuador, sino que los tratasen con amistad; que no se mostrasen en extremo complacientes con las autoridades públicas y los poderosos y que no se dificulte la jurisdicción ordinaria de los obispos; que si tenían una opinión negativa tanto del pueblo, como del clero y aún del gobierno, fuesen discretos y no la expusiesen públicamente (citado en Saranyana, 2008: 946).

Las discusiones sobre el rol de la religión, del vínculo con el Estado y de las relaciones con el Vaticano presentan diversas perspectivas. Una vez que Roma aceptó la existencia de los estados latinoamericanos, el vínculo tuvo intereses cruzados.

Por un lado, había funcionarios estatales, sectores liberales católicos y sacerdotes con tendencias galicanas, la postura cuya idea central era que la Iglesia debía ocuparse sola y exclusivamente de lo espiritual, y dejar todas las demás actividades en manos del Estado. En este movimiento teológico y político originado en Francia, la veneración indiscutida a la autoridad del papa excluía cualquier potestad temporal y se distinguía entre Papado y papa, entre corte de Roma y silla apostólica, entre curia romana y primado de Pedro.

La potestad eclesiástica se extendía al ámbito espiritual, como santuario de la conciencia individual en el espacio de lo privado, mientras que el Estado se encargaba del resto y había libertad individual de conciencia para aceptar la tolerancia de creencias. Reconocía también la supremacía del Concilio sobre el papa e insistía en la inviolabilidad de las antiguas libertades de la Iglesia galicana. Además, afirmaba que los decretos del papa se podían cambiar con el consentimiento de la Iglesia nacional. El surgimiento de los estados nacionales atenuó la influencia de los reyes y brindó a esos estados la posibilidad de continuar con esos derechos o no hacerlo. A aquellos que deseaban construir iglesias nacionales independientes del Vaticano se los llamó "galicanistas". Cuando empezaron a imponerse el *Syllabus* de Pío IX y las decisiones del Concilio Vaticano I, de fuertes contenidos antiliberales y antimodernos, se desecharon lo que quedaba de autonomías locales y nacionales. A la hora de interpretar el Concilio Vaticano I, conviene tener en cuenta que al formular las definiciones sobre la infabilidad papal, el nombramiento de obispos y cardenales y el poder temporal del Papado –que hasta hoy están en vigencia–, se tuvieron en mente esas tendencias autónomas del galicanismo y varios obispos las defendieron, pero fueron rechazadas por la incipiente romanización católica.

En otras perspectivas no aparecía el individuo sino el pueblo y por ende se discutía "el origen de la soberanía política", tanto por los dirigentes de los estados como por las autoridades religiosas, que desde posturas católicas y liberales reivindicaban que el origen de la soberanía viene tanto de Dios como del pueblo. Los nuevos estados continuaban con el Patronato y el vínculo con lo religioso sin mediación institucional.

El Patronato era la figura jurídica que el rey de España subrogaba de la autoridad papal en las colonias de América, que le permitía nombrar las personas que ocuparan los cargos eclesiásticos y le brindó una muy amplia autonomía con respecto a la autoridad de Roma. Los gobiernos independistas mantuvieron ese mandato. En nuestro país, con la Constitución de 1853 se delegó en el Congreso de la Nación la elección de una terna de candidatos para el nombramiento de obispos por parte del Vaticano. Desde 1966, luego de la firma de un acuerdo entre ambos estados, los obispos son elegidos directamente desde Roma, salvo en el caso del arzobispo de Buenos Aires, para el cual el Gobierno nacional debe dar su conformidad previa.

En ambos modelos se buscaba pedir apoyo al papa y al Papado para sostener y garantizar la continuidad de esos estados-nación y conseguir adhesiones ante la amenazante presencia del cada vez más invasor EE. UU., sobre todo en el espacio de América Central y el Caribe.

Los notables católicos sin Iglesia y la llegada de nuevas órdenes religiosas

Desde el punto de vista de la construcción del movimiento católico en Argentina, el período 1837-1930 puede ser caracterizado, *grosso modo*, como el de los notables católicos; es decir, de personas provenientes de familias católicas de Buenos Aires y el interior del país y pertenecientes a redes sociales y subjetividades que compartían, con mayor o menor intensidad, la hegemonía y el programa

económico liberal, criticaban los excesos, y estaban subordinados cultural y socialmente en los grupos principales de poder, especialmente a partir de la llamada "Generación del 80" y en el hegemónico Partido Autonomista Nacional.

Los sacerdotes, religiosas y religiosos crearon sus propias organizaciones y movimientos, así como su propia prensa, ya que tenían poco o nulo acceso a los grandes medios de comunicación de la época. Se trató de un movimiento nacido de la disolución de la cristiandad colonial, y no era la continuidad de tal o cual orden o grupo sino el fruto del esfuerzo local, del apoyo de las nuevas órdenes religiosas y de las relaciones que se mantenían especialmente con Roma. Fue débil, estaba a la defensiva y se organizaba, especialmente, en el reducido espacio de la sociedad civil de influencia social católica.

Su presencia se dio al interior de una institución Iglesia que comenzó a moldearse y desarrollarse en espacios diferentes –en la zona de Córdoba, el Noroeste, el Sur, Buenos Aires y Rosario–, con la llegada de nuevas órdenes religiosas europeas, con intentos de formación de cuadros a partir de una acción social que se desarrolló en los colegios católicos, en la expansión de parroquias en las ciudades y en la creación de organizaciones sociales –como los círculos de obreros, las hermandades de franciscanos y de San Vicente de Paul, los grupos marianos, los grupos de mujeres de asistencia a enfermos y ancianos y de cooperativas en las zonas rurales–, que conformaron su principal herramienta y ámbito de surgimiento de especialistas religiosos.

Este pequeño movimiento católico se encontró en pocas décadas en diálogo e interactuando con millones de inmigrantes que provenían en su mayoría de regiones católicas de Europa, particularmente del Mediterráneo. Eran católicos y católicas que encontraron en la institución Iglesia que estaba surgiendo, y en especial en la cultura y la sociabilidad católica difusa presente en el conjunto de la sociedad, la posibilidad de una identificación

nacional, de recrear un nacionalismo de pertenencia a partir de un catolicismo que lo sustituía, de aceptar una religiosidad que respondía a sus demandas de sentidos y que los iría integrando paulatinamente al resto de la sociedad argentina, en algunos casos de una manera subordinada y en otros como ejemplos de laboriosidad.

En un Estado mínimo, para pocos, y una sociedad dominante –sociológicamente oligárquica–, que rechazaba y discriminaba a los pobres y recién llegados, y donde la vida política y económica estaba reducida a *los elegidos*, para millones de personas la integración a la ciudadanía se produjo a través de la educación pública, el ascenso social y la identificación nacional como argentino y religioso, en especial católico. Esto les permitía quebrar nacionalismos de sangre, étnicos o raciales, y buscar otras maneras de identificación nacional. En grupos dirigentes que buscaban homogenizar y tenían pánico a lo diferente, esa cultura católica difusa y no institucionalizada fue un espacio simbólico y social a no despreciar y a tener en cuenta. Esa cultura católica "toleró" a otras expresiones religiosas provenientes de la inmigración –como judías, islámicas, ortodoxos, protestantes y anglicanos– siempre y cuando aceptaran la subordinación a la dominación católica.

Además, cuando se acentuó el enfrentamiento entre clases y se cuestionó el bloque dominante –un momento clave en esto fue 1910, con el estado de sitio– resultó prioritario para los sectores dirigentes la búsqueda de una religión que consolara y regulara a las multitudes.

Ante esta opción, en el incipiente movimiento católico se generaron discusiones y variantes: algunos conciliaban con las clases dominantes, que se presentaban como perturbadas y amenazadas, y se sumaban a la "mano dura", a la sospecha del "extranjero subversivo" y la "justicia por su propia cuenta" que proponía la Liga Patriótica, la organización que contaba con el católico monseñor De Andrea entre los fundadores y promotores.

También hubo quienes se adaptaron políticamente y aprovecharon la circunstancia para pedir reconocimientos particulares, acercarse al Partido Autonomista Nacional y a la incipiente Unión Cívica Radical,[8] lograr algunas reformas sociales; también, como contraparte, impedir el avance sobre algunos derechos, como es el caso de no votar la ampliación de la despenalización del aborto en el Senado.

Entre las reformas sociales que se lograron en esa etapa están el derecho a huelga, no trabajar los domingos, jornadas de ocho horas de trabajo, la creación de la Caja Nacional de Ahorro Postal, jubilación para los ferroviarios y ley de accidentes de trabajo. La construcción de casas baratas –inspirada en la propuesta de Bas y Cafferata– llevó a que los "barrios católicos" comenzaron a disputar el espacio de la ciudad a los "barrios socialistas". En el ámbito rural, los trabajadores, arrendatarios, colonos y chacareros se rebelaron, con huelgas y enfrentamientos, a la explotación de los dueños de los campos de la "Pampa gringa". Así, las parroquias y las pulperías se convirtieron en espacios de socialización masiva. En 1912, los sacerdotes José y Pascual Nestri acompañaron a otros actores sociales y políticos significativos que lograron manifestarse en el llamado "Grito de Alcorta", que permitió la creación de la Federación Agraria Argentina ese mismo año.

Los estudios comparativos muestran que esas leyes de autonomía con la institución eclesial fueron similares en Uruguay y Argentina, hasta que comenzaron a bifurcarse entre 1910 y 1920 ante la conflictividad laboral y social: en el país vecino se fueron ampliando y en el nuestro, restringiendo.

Finalmente, hubo quienes no aceptaron ninguna de estas posturas y continuaron en la construcción de un movimiento católico integralista que, sin dialogar con los liberales ni con los socialistas, buscaba un mayor crecimiento y un aumento de la visibilidad institucional.

Inmigración y catolicismo. Este contexto produjo un fuerte debate y reflexión al interior de la dirigencia católica sobre qué hacer frente a esa inmigración masiva, que en algunos casos venía acompañada de sus propios sacerdotes que apuntalaban creencias, imágenes y vivencia del país de origen; es decir, si se los integraba como *católicos argentinos* o se respetaban sus raíces originarias, con lo cual se generarían una multiculturalidad de catolicismos. El problema no solo era local sino que también formaba parte de discusión en los dirigentes de España, Francia e Italia sobre cómo seguir presentes y relacionarse con sus emigrantes, si como católicos, miembros de su Estado o desde ambos aspectos. Los consulados que actuaban en Argentina eran activos en impulsar bancos, colegios y hospitales para familias, niños y jóvenes que estaban bajo su tutela, así como en tratar de que llegaran órdenes religiosas de sus países para preservar y recrear esos catolicismos nacionales.

A principios del siglo XX, la dirigencia local del catolicismo –obispos, sacerdotes y notables– decidió que lo fundamental era *homogeneizar desde la argentinidad* a esos otros catolicismos. Las ciudades fueron los lugares privilegiados de puesta en marcha, ya que el movimiento católico argentino fue urbano y plebeyo desde su comienzo, y la red institucional priorizó su presencia en las grandes ciudades.

Entre quienes se destacaron en este programa se cuenta la orden de los Salesianos, que en el siglo XX se convirtió en la principal congregación de toda la Argentina, dado que se propuso acompañar a los inmigrantes en integrarse desde la nueva religiosidad de la *argentinidad católica* y no desde la continuidad de raíces e idiomas originarios. La otra propuesta fue la de acompañar a los inmigrantes desde su cultura, su lengua y sus devociones: en esta línea el ejemplo es la orden de los Scalabrinianos, que fue minoritaria en el catolicismo argentino.

El proceso simbólico abarcó desde unificar los sermones, prédicas y confesiones de los sacerdotes en castellano hasta la obligación

de comenzar a peregrinar y marchar a Luján para que la Virgen de Luján fuera la principal referencia y se subordinaran las *vírgenes extranjeras*. Esto estuvo acompañado por la creación de santuarios y nuevas devociones populares que eran hibridaciones de las que traían los inmigrantes.

El esfuerzo por lograr una argentinización fue central en el dispositivo católico.

Fue la época en que se desarrolló con fuerza el imaginario liberal de la Argentina "granero del mundo", con su primacía de derechos individuales y el supuesto del ciudadano varón, cristiano, europeo, heterosexual y laborioso, que progresaba por sus méritos y esfuerzos. Imaginario que atrajo e integró a millones de personas del mundo entero, especialmente entre 1880 y 1930, aunque socialmente de manera diversa. La gran mayoría se ubicó en la pampa húmeda y en zonas urbanas.

Se trató de un mismo régimen social de acumulación agroexportador y de crecimiento hacia fuera, con dos momentos similares pero diferenciados con respecto a la participación política, los sectores sociales convocados y el partido que los representaba: uno entre 1880 y 1916, con la hegemonía del Partido Autonomista Nacional, el primer centenario, la *república restringida* con la ley de 1912 de voto universal masculino, obligatorio y secreto que supondría su legitimidad en las urnas; y otro con el triunfo de la Unión Cívica Radical de 1916, la reforma universitaria de 1918, las protestas obreras de 1919 y 1920, la ampliación de derechos civiles a otros grupos sociales y la crisis del modelo de acumulación en 1930 de *ampliación democrática*. Esos dos grandes partidos tuvieron problemas –como los tuvo el peronismo en 1954 y 1955 (Forni, 1987-1988)– con la institución católica y con el Estado del Vaticano.

Educar al soberano. A partir de esta ideología dominante y desde las concepciones del progreso, el orden, la higiene y el trabajo

ejemplificador, el gobierno del presidente Roca (gobernante entre 1880 y 1886) decidió ampliar la legitimidad del Estado: hizo públicos los registros civiles y los cementerios, y creó un sistema de educación para la Capital Federal y los territorios nacionales que ampliaba la oferta educativa con el fin de integrar y nacionalizar a los niños, especialmente a los hijos e hijas de inmigrantes.

En 1884 se votó la Ley 1420, de educación primaria común, gratuita y obligatoria, luego de producirse en el Congreso un amplio debate sobre la enseñanza religiosa, la escuela mixta y al control del Estado (y de la Nación) sobre la educación. Esta ley nacional no se autodefine como laica, es decir que no separa la religión de la educación ni tampoco impide a los grupos religiosos construir sus propios espacios educativos. En el art. 8 dice que "La enseñanza religiosa solo podrá ser dada en las escuelas públicas por los ministros autorizados de los diferentes cultos, a los niños de su respectiva comunión, y antes o después de clase". Y en el art. 4 que "La obligación escolar puede cumplirse en las escuelas públicas, en las escuelas particulares o en el hogar de los niños".

La ley de educación común de la provincia de Entre Ríos, promulgada dos años después, en 1886, sí aclara que es laica y no permite la enseñanza de la religión; dice el art. 1: "La educación común es gratuita, obligatoria y laica como lo establece la Constitución provincial, en la forma y condiciones que dispone esta ley". Esto muestra, una vez más, que las leyes nacionales y provinciales pueden seguir distintos caminos.

Ante la sanción de la Ley 1420 se produjeron protestas de grupos católicos en diversos lugares del país, especialmente en Córdoba, y se acusó al gobierno de "descristianizar" el país. El nuncio de ese momento, monseñor Matera, se sumó a esa protesta y visitó Córdoba para llevar su apoyo. El gobierno de Roca lo expulsó inmediatamente por "injerencia en los asuntos internos del país" y rompió relaciones con el Vaticano; estas se reanudaron en 1899 durante el segundo mandato.

La reducida prensa institucional católica presentó la situación como de enfrentamiento entre liberales y católicos. Como ejemplo se citó el caso de José Manuel Estrada, quien primero fue obligado a renunciar a su cargo de rector del Colegio Nacional de Buenos Aires por ser católico, y luego, al oponerse a la Ley de Educación Común, fue expulsado de sus cátedras en la Universidad de Buenos Aires. Más tarde, con otro presidente, fue designado diplomático en el Paraguay, con lo cual se pueden observar las continuas negociaciones entre los actores.

La incipiente institución católica se opuso a cada uno de estos nuevos derechos del Estado. Un ejemplo de esta postura se puede encontrar en los textos del sacerdote católico Cayetano Bruno, quien se refirió al ministro José E. Wilde, que en 1884 había sido uno de los impulsores de la Ley de Educación 1420, hablando de "la influencia maléfica de este hombre nefasto" y calificándolo como un "hombre irrelevante y burlón, totalmente ajeno a la argentinidad". También vio a Sarmiento como "el gran maestre de la masonería, colmado de anticlericalismo irreligioso [...] corifeo de la heterodoxia y la impiedad. En aquella época fue calificado de 'materialista e impío' [...] un 'verdadero perseguidor de la Iglesia'" (Bruno, 1993).

Clases dirigentes interesadas en minimizar al máximo el poder clerical y en construir sociedades laicas pero no pluralistas. Miguel Ángel Juárez Celman escribió en 1884, ridiculizando al mundo católico, que "Los clericales van de capa caída por todas partes. Están abandonados de la mano de Dios por brutos. Todo les sale mal. Quedan en el campo cubiertos de ridículo. Que la tierra les sea leve (Bruno, 1993).

La orden salesiana. No es este el lugar de analizar las leyes, pero no olvidemos, dado que la Argentina es un país federal, que las provincias mantenían sus propias constituciones y en la mayoría de ellas la religión católica era la oficial; también, que miles de

alumnos estudiaban en las escuelas ofrecidas por los estados italiano, español, austro-húngaro y francés, y que en el sur, fruto de la amistad entre el general Roca y la orden salesiana, abundaban las escuelas de la congregación. Esta provenía de Italia, tenía a Don Bosco como su líder y había llegado en 1875 para evangelizar en el país, en coincidencia con la expansión de la frontera agrícola y la llamada "conquista del desierto", que significó la eliminación de gran parte de la resistencia y población indígena. La orden se expandió en poco tiempo y hasta mediados del siglo XX prácticamente monopolizó el sistema educativo patagónico.

Al mismo tiempo, el gobierno aceptó la llegada de otras órdenes religiosas, masculinas y femeninas –la mayoría expulsadas de Europa y en especial de Francia cuando se impuso la enseñanza laica–, que se instalaron en las principales ciudades del país y comenzaron a brindar educación católica de calidad para hijos e hijas de los sectores más acomodados del Estado y la sociedad argentina. Sin embargo, dado que, según el viejo espíritu galicano europeo, la Constitución de 1853 prohibía la llegada de nuevas órdenes religiosas, estos grupos pasaron a llamarse "congregaciones", con lo cual, una vez más, se burló la ley con la aceptación del poder de turno.

Socialistas y anarquistas exigieron una y otra vez que se cumpliera la Constitución y que hubiera separación entre la Iglesia y el Estado, pero sin éxito alguno. La protesta simbólica anarquista desacralizó y dislocó el poder católico a través de la imaginación creativa de sus militantes, en especial del gremio de panaderos, donde tenía una fuerte actividad. Inventaron una masa blanca y amarilla –los colores de la bandera del Vaticano– de consumo popular y le pusieron el nombre de "pio nono", en recuerdo de Pío IX, el papa que más los persiguió y denostó. Sacramentos y bolas de frailes, junto a cañoncitos y bombas de crema, muestran el imaginario anarquista de una sociedad "sin milicos y sin curas". Aunque se encontraban cada uno en su propia trinchera, tanto

estos como los socialistas fueron vinculados, esporádicamente, a algunos atentados con bombas a colegios y templos religiosos, así como a objetivos militares.

La orden salesiana, como parte del movimiento católico integralista, fue muy crítica de la cultura liberal y oligárquica de los grandes terratenientes de la zona, que explotaban a campesinos e indígenas. En 1907, en su *Tipografía Salesiana*, de Turín, hizo público lo que sucedía en aquella época en el Sur patagónico. En el documento se mostraba la foto de una cuadrilla de hombres en actitud de acecho y caza y con el cadáver de un indio al pie, que llevaba la siguiente inscripción: "Esta instantánea de algunos cazadores de indios en la Tierra del Fuego, hace comprender mejor que nada las miserables condiciones en que viven los fueguinos y la grandeza de los beneficios allí aportados por los Misioneros Salesianos". Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta fotografía no se hubiera publicado años más tarde, cuando la familia Menéndez –los mayores terratenientes de la región– se convirtió en una de las principales benefactoras de la orden.

Otro tipo de catolicismo moral y de orden acompañaba también al Estado: en una foto de la fundación de la Cárcel del Fin del Mundo en Ushuaia, a comienzos del siglo XX, se muestra a un sacerdote bendiciéndola, junto a una gran Bandera Argentina.

Laicidades en conflicto. En este período de 1880 a 1916 se confrontaron dos tipos de laicidades: la *liberal positivista*, de combate e intransigente, y la *liberal conciliadora*. La primera buscaba mantener afinidades entre librepensadores, protestantes históricos, liberales y socialistas, a fin de impedir toda presencia pública y social católica con consignas como "militares al cuartel y curas a la sacristía"; la conciliadora, por su parte, proponía "Dios, Patria y Hogar". En ambos casos se trataba de una laicidad liberal de subsidiariedad, que no destruía pero buscaba debilitar y subordinar al máximo la institución eclesial al poder del Estado.[9]

La laicidad de combate estaba integrada por una doble red de grupos con afinidades: por un lado, por liberales integrales, anticlericales, grupos protestantes históricos, francmasones, socialistas moderados y librepensadores humanistas, y por otro, por socialistas libertarios, anarquistas, dirigentes obreros y refugiados políticos –como los de la Comuna de París y otros– interesados en una vigilancia activa sobre el funcionamiento cotidiano de la institución Iglesia, para lo que proponían nuevas leyes anticlericales.

La laicidad liberal conciliadora estaba formada por dirigentes políticos liberales y católicos que buscaban conciliar con la Iglesia, dueños de la tierra y empresarios con relaciones históricas y familiares con el clero, y dirigentes políticos que priorizaban la armonía al conflicto. Es decir, aceptaban la hegemonía católica en el espacio religioso y moral, y separar la Iglesia y el Estado sin provocar rupturas, sino a partir de un *modus vivendi* que incluía controlar y no dejar expandir lo administrativo institucional (no hubo nombramientos de obispos y de nuevas diócesis), confluir con sectores católicos liberales que aceptaban el espacio de lo privado y de la sacristía para la Iglesia, y sumarse al proyecto liberal agroexportador en lo económico, político y educativo.

Este modelo permitía buscar auxilio en la autoridad católica en casos de conflictos sociales: la *sensación de amenaza* que percibía esa dominación burguesa en el centenario de la Revolución de Mayo, en 1910, por parte del anarco-sindicalismo hizo que se estrecharan los lazos con sectores de la institución eclesial. Estas relaciones se acrecentaron luego del triunfo de la revolución bolchevique en Rusia y especialmente durante la Semana Trágica, ocurrida en 1919 en la ciudad de Buenos Aires. Recordemos que en esa oportunidad, por primera vez, las tropas militares reprimieron violentamente a los trabajadores, provocando centenas de muertes. También, que el primer *pogrom* realizado en la ciudad contra personas y comercios judíos, reunió a militares, jóvenes radicales y dirigentes católicos (Rouquié, 1981; Bilsky, 1984; Verbitsky, 2007).

La nueva sociabilidad y subjetividad católica: politizar sin partidos políticos

A diferencia de otros países, donde en el período que estamos analizando el catolicismo social marchaba por un lado y el doctrinario por otro, en la Argentina había un esfuerzo intelectual y un dispositivo disciplinador y de consenso que buscó unificar a ambas experiencias. No se buscaba formar un partido político sino presentarse como fruto de la identidad nacional, como criollos que integran tanto la vida del interior como la de los recién llegados, y proclamar la armonía y la conciliación más que la lucha de clases.

Lo que había cambiado entre la debilidad frente al Partido Autonomista Nacional y la movilización en la época de la Unión Cívica Radical era el poder del movimiento católico argentino, el tipo de ideología que predominaba a mediados de la década de 1920 y su mayor relación con el Vaticano.

Se estaba frente a un catolicismo que extendía su influencia en nuevos actores sociales, que había enviado a sus mejores cuadros a especializarse a Roma, que contaba con intelectuales reconocidos, que había ganado la calle en algunos momentos clave y se expandía por todo el país con nuevas parroquias, escuelas, oratorios, talleres y templos. También daba respuestas masivas a demandas de pertenencia e identidad católica, y a reconocerse como ciudadanos, ante un Estado que los reprimía o ignoraba o sólo buscaba disciplinarlos. No debemos olvidar que la ampliación de la vida política por participación de nuevos actores sociales era muy limitada en la república conservadora y, en ese contexto, la renovación política se reducía a un proceso interno en los sectores dirigentes, ellos mismos escasamente innovadores en su reclutamiento.

El anticomunismo y el antiliberalismo comenzaron a ser ejes dominantes del nuevo movimiento, en el cual la crítica a los partidos políticos, la democracia, el parlamento y las clases dirigentes daban motivación al compromiso y la acción cotidiana. El Dios, Patria y Hogar del antiguo movimiento católico estaban dejando lugar al deseo de "ganar a la Argentina para Cristo", "lograr el reinado social de Cristo"; se comenzaba a inventar un pasado católico en la historia nacional que alentaba y daba ánimo para cambiar el mundo. Frente al desánimo liberal, la indiferencia de los desencantados y la derrota del anarquismo, la idea de que el fin del liberalismo parecía estar cerca, y que eso representaba la batalla entre Roma y Moscú –o entre Washington, Roma y Moscú–, creó una espiritualidad de combate que motivó a miles de jóvenes.

Se puso en marcha un amplio y generalizado dispositivo católico de acción que obtuvo fuerzas para inventar un pasado e imaginar un nuevo futuro. No se trataba de luchas en lo político, lo educativo, lo moral o lo social por separado. El viejo catolicismo de notables, de familias acomodadas y de débil presencia social, que dividía planos, había sido suplantado ideológicamente por un catolicismo más romano, más doctrinario y antiliberal, más cuestionador de lo social y más atrayente para hijos de inmigrantes en búsqueda de reconocimiento como parte de la argentinidad, ya que no dividía o separaba esferas, sino que unía e integraba.

La fuerza social y simbólica de ese movimiento católico necesitaba una mayor institucionalidad que las fuerzas políticas hegemónicas le venían negando desde 1853. Y ese movimiento católico intransigente, ahora también integral, no se conformaba y quería una nueva Argentina, fuera de las pautas democráticas que eran acusadas de burguesas. Esto permitía que otras culturas antiburguesas, antiliberales y antipolíticas –anarquistas, nacionalistas, fascistas, militaristas– miraran con simpatía a esta nueva fuerza social.

La religión cívica radical y su presencia en el ámbito popular competían y disputaban el sentido no solo con el Partido Socialista sino también con el incipiente movimiento católico. Este había comenzando a principios del siglo XX con la propuesta de "ganar la calle" y disputar el espacio público, enfrentándose mucho más con anarquistas y socialistas que con los correligionarios radicales que comenzaban a organizarse en "parroquias".

Un momento clave de disputa era la celebración del día del trabajador. Mientras que el movimiento obrero reivindicaba el 1° de mayo como Día Internacional de los Trabajadores, las redes católicas lo festejaban el 19 de marzo, en honor a San José Obrero, esposo de María, la madre de Jesús. Además boicoteaban las manifestaciones y huelgas obreras "de los rojos" con ayuda de la "patronal" de aquel entonces, unificada en la Asociación Nacional del Trabajo. El nexo era el joven dirigente católico Atilio Dell'Oro Maini, que presidía la asociación, fundada en 1918 y formada por representantes de la Bolsa de Comercio y de la Sociedad Rural. Estos se oponían a las revueltas obreras –influencia de la revolución bolchevique– y a la mayor presencia del Estado en la resolución de los conflictos obreros, atribuida a la obra *nefasta* del caudillismo yrigoyenista.

Como habían hecho sus antecesores, el gobierno de Alvear trató de ocupar las numerosas sedes vacantes de los obispados con sacerdotes afines y, a la muerte del obispo Mariano Espinoza, en 1923, la de la ciudad de Buenos Aires se convirtió en un trofeo apetecible para la disputa entre grupos. El nuevo arzobispo de Buenos Aires debía reflejar ese *modus vivendi*.

A diferencia de sus ancestros, que deseaban un episcopado inexistente y en el ámbito de lo privado, este gobierno deseaba, aunque no ampliarlo, elegir a quien legitimara desde lo religioso el poder político que lo sustentaba. El Senado de la Nación votó en 1924 una terna en la que el primer candidato fue monseñor De Andrea, que se había destacado en su lucha contra el "peligro

rojo", contra la amenaza comunista y judía, y era participe activo de la Liga Patriótica y de las tertulias de las clases acomodadas del *tout* Buenos Aires. Marcelo T. de Alvear y monseñor De Andrea reflejaban ese sueño del consenso conciliador liberal y católico de marcha conjunta.

En Roma, al mismo tiempo, la propuesta era retomar el control de los nombramientos episcopales y poner "tropa propia", que no acordara con los liberales ni con los comunistas. El movimiento intransigente crecía y la propuesta de conciliar era rechazada desde el poder católico en Roma. El gobierno insistió, pero la oposición del Vaticano aumentó y exigió a monseñor De Andrea que retirara su postulación. En 1925 el candidato presentó su no aceptación al cargo y el gobierno radical le pidió al nuncio Beda Cardinale que se retirara del país. Otra vez se expulsó a un nuncio vaticano de la Argentina (Gallardo, 2007).

Durante dos años no hubo embajador del Vaticano en la Argentina ni se nombraron los cargos vacantes. La prensa opositora aprovechó para criticar la inoperancia del gobierno y, para debilitarlo, hizo suyos los reclamos eclesiásticos. Sin embargo, el tema no le preocupaba a la gran mayoría de la población, que no consumía esa prensa y *vivía* de las promesas del radicalismo.

Fue la última vez que hubo problemas entre Buenos Aires y Roma sobre una terna: al tiempo llegó al país un nuevo embajador del Vaticano, y en 1927 se cubrieron las sedes vacantes con las decisiones hechas desde Roma a partir de las propuestas negociadas llegadas desde Buenos Aires. No solo el radicalismo sino también el poder político en su conjunto perdieron autonomía en esos temas.

En 1928 el radicalismo volvió a ganar las elecciones, con Hipólito Yrigoyen, lo que produjo más furia y odio en los partidos opositores. Se vivía por entonces una crisis mundial, de debilitamiento económico y de disputa cultural, que permitían observar un frágil equilibrio en el que comenzaba a destacarse una nueva

hegemonía nacionalista, intervencionista, del Estado y con tintes ya no de religión cívica o patriótica, sino directamente católica. Me sumo a esta reflexión: "[...] por ello, la reducción de la escena política a dos campos –liberales y conservadores– donde la Iglesia (con mayúscula y por entero) estaría alineada en el campo conservador no resiste el análisis" (Ferraz, 2013).

II. Catolicismo intransigente e integral

La segunda revolución industrial, de fines del siglo XIX, estuvo caracterizada por la llegada al poder de la burguesía y su proyecto de liberalismo orgánico e integral. La institución Iglesia Católica Romana tomó una postura de total enfrentamiento a este fenómeno. Los símbolos fueron el *Syllabus* (1864) y *Rerum Novarum* (1891), es decir, la doctrina y una propuesta social adecuada a esa doctrina. A aquellos que desde las sociedades capitalistas más opulentas (Europa y EE. UU.) proponían transigir, componer, conciliar con ese mundo nuevo, se le contestó desde Roma que cualquier componenda ponía en juego la "verdad única y eterna" transmitida exclusivamente por la institución eclesial, en especial por el Papa, que además acababa de ser ungido con el dogma de la infabilidad. Frente a esto surgió una postura de unidad católica con el papa y de enfrentamiento intransigente con los que no aceptaban las nuevas normas.

Sin embargo, los efectos sociales y culturales de la modernidad penetraron en la institución eclesial y en los católicos, tanto en su accionar como en sus subjetividades. Especialmente entre los cuadros intelectuales ligados a la investigación de los textos considerados sagrados y a la historia del cristianismo, comenzaron a aparecer dudas, sospechas y desacuerdos sobre verdades instaladas que no soportaban una *ciencia católica crítica*. Los estudios de la sociedad generados por esta modernidad conquistadora, en la que la categoría Dios y el concepto de *autoridad revelada* eran

paulatinamente abandonados como generadores de legitimidad científica, comenzaron a ocupar un rol dominante en los espacios universitarios y académicos, y a cuestionar esa ciencia católica desde otros paradigmas.

Se produjo entonces un conflicto cultural profundo entre la institución eclesial, que había monopolizado durante siglos la interpretación de su verdad histórica, y una mentalidad crítica surgida en abierta oposición. Un punto de no retorno lo constituyó la publicación, en 1902, del libro *L'evangile et l'Eglise*, del sacerdote francés Alfred Loisy, quien luego de aplicar a su investigación los nuevos métodos históricos afirmó que los dogmas no son verdades caídas del cielo, sino que aunque son divinos por su origen y substancia, son humanos por su estructura y composición (Poulat, 1974).

En respuesta, Pio X promulgó la encíclica *Pascendi* (1907), de condena al modernismo teológico y a la modernidad; creó una organización clandestina –llamada "Soladitium Planum" o "La Sapinier"–, bajo la conducción de monseñor Benigni, para perseguir y denunciar a sacerdotes u obispos modernistas en todo el planeta; estableció la obligatoriedad para todos los sacerdotes de realizar un juramento antimodernista –que se mantuvo hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965)– y excomulgó a Loisy.

Surgieron así en el catolicismo de acción intramundano tipos o modelos centrales: el liberal, deseoso de conciliar las exigencias de la reflexión intelectual con su comprensión de la fe, y el intransigente, que estaba decidido a no dejar que se perdieran los valores considerados tradicionales y auténticos, y a probar y mostrar que el suyo era el "verdadero catolicismo" y el único capaz de recrear el fermento regenerador de la sociedad. Este pensamiento se observa claramente en los pronunciamientos de los papas –desde Pío IX a Francisco, es decir, desde 1860 hasta el siglo XXI–, que con sensibilidades y memorias diferentes pero con el mismo proyecto han apoyado las tesis de la inmutabilidad, intangibilidad

e integralidad del catolicismo contemporáneo, y rechazado toda postura modernista y de conciliación. Catolicismo integral, magisterio integral, evangelización integral, humanismo y solidaridad integral, desarrollo humano integral, liberación integral, reforma integral y paz integral son conceptos utilizados durante el siglo XX y XXI por los distintos jefes del Vaticano y líderes de la Iglesia Católica para reafirmar un mismo imaginario: sin lo religioso o sin lo católico, o sin la institución católica, no hay solución posible a los problemas de la sociedad.

Los catolicismos de espiritualidad, que se *retiran del mundo* –asceta, místicos, emocionales, intimistas, de oración–, siguieron otra lógica, sin disputa por el espacio institucional.

De la lucha contra el liberalismo y por el afán de buscar caminos superadores en la vida cotidiana surgieron, a fines del siglo XIX y principios del siguiente, los católicos sociales, católicos de acción por excelencia, que afirmaban que la sociedad moderna "reposa sobre una base inaceptable" y era preciso rehacerla completamente, tanto en lo político como en lo cultural. No se trataba de restaurar los viejos modelos de dominación sino en orientar, generar, una sociedad en movimiento "abierta a la cuestión social" y "al reinado de Jesucristo". Sin esperar encíclicas o mandatos jerárquicos, plantearon a la sociedad catalogada como "urbana, industrial y capitalista" cuestionamientos desafiantes, entre los que se destacaron las violaciones y atropellos a los derechos de los trabajadores y del pueblo. La denuncia al liberalismo económico comenzó a ocupar cada vez más lugar en ese imaginario y la búsqueda de soluciones inmediatas a abrir numerosas iniciativas y caminos.

El sociólogo Émile Poulat –autor de los trabajos más serios y profundos sobre el modernismo, el catolicismo integral y sus consecuencias sobre el resto de la sociedad– encuentra en ese catolicismo social la mística movilizadora que dio origen a un catolicismo integral preocupado por construir y mirar hacia adelante desde una concepción católica que insistía en no hacer la

menor concesión al liberalismo porque "ya sea político, moral o económico, el liberalismo sigue siendo detestable en la medida que concibe una libertad absoluta" (Poulat, 1977).

En este contexto y según el tipo de modernidad europea –de influencia católica, protestante, ortodoxa, anglicana–, yanqui –de pluralismo religioso cristiano– o latinoamericana –fruto de la cristiandad colonial junto a pueblos indígenas y afros–, y de la constitución de los diferentes tipos de Estado-Nación con sus particulares regímenes sociales de acumulación, el catolicismo social fue tomando diferentes caminos. Podemos afirmar que el catolicismo social es, por un lado, la continuación, y por otra, una versión del catolicismo intransigente.

En ese sentido, Poulat dice:

> ¿Cómo se explica que el catolicismo social y el catolicismo integral lleguen a oponerse luego de haber sido una misma cosa? Este es el verdadero nudo de la cuestión. Cada una de las dos líneas divergentes se afirma como la única fiel a la tradición y acusa a la otra de haberse cambiado de bando. Pero las connotaciones de los temas no dejan lugar a engaños: lo *social* sacude la tutela teológica y lo *integral* se cierra en la integridad doctrinal. El intransigentismo católico explotó: acusaciones mutuas de "modernismo" e "integrismo" son inevitables (Poulat, 1977: 121).

En otro texto, el mismo autor nos recuerda:

> ¿Por qué catolicismo intransigente? Precisamente porque delante esa presencia de la sociedad moderna, proveniente de la Revolución francesa, la Santa Sede quiso reagrupar las fuerzas católicas para constituir, según el titulo de una revista de la época, un "bloque católico" que se opusiera al bloque revolucionario identificado con las fuerzas liberadas por la Revolución Francesa. Esas fuerzas aparecen como una amenaza para la existencia del cristianismo (Poulat, 1981: 186).

El integrismo católico, nacido de la matriz del catolicismo integral preocupado exclusivamente en lo dogmático, es una variante a la cual llegaron, por motivos sociales y doctrinales, grupos, personas y movimientos que se definían como católicos y privilegiaban elementos de orden, autoridad y mesianismo, junto a los de combate, de lucha contra el error y, en especial, la denuncia de heterodoxias en el vértice de la institución católica. Es decir que no respondían al Papa ni a los obispos, a los que suponían "desviados" y acusaban de haber transigido con la modernidad. Durante décadas involucró solamente a sacerdotes o grupos aislados y pequeños llamados "tradicionalistas", pero en el Concilio Vaticano II, el obispo Marcel Lefebvre, del Norte del África francófona, anunció su decisión de separarse de la Iglesia y crear su propia organización, la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, en memoria del papa antimodernista.

Nació así el llamado "Lefevrismo", que con el tiempo tuvo sus propios seminarios y consagró sus sacerdotes y obispos. En la Argentina abrió una casa en La Reja (Moreno, Buenos Aires) y durante la dictadura cívico-militar de 1976 a 1983, Lefebvre visitó el país y tomó contacto con las autoridades, lo que demuestra cómo lo religioso era parte constitutiva de esa dictadura. En 2009, el obispo lefebrista Williamson, a cargo del seminario de La Reja, fue expulsado del país por el gobierno argentino luego de que realizara declaraciones antisemitas y negadoras del Holocausto. En 2008, el movimiento aceptó el llamado del papa Benito XVI para incorporarse a la institución católica y sus representantes han sido ya recibidos también por el papa Francisco, que en 2015 los ha aceptado finalmente en la Iglesia.

Sobre el estudio sociológico. Hay que considerar que, en este análisis, cuando nos referimos a una u otra parcialidad dentro del catolicismo, lo hacemos desde una perspectiva de sociología histórica, sin entrar en la consideración de si son más o menos

cristianos, más o menos verdaderos en su fidelidad religiosa, si están más o menos desviados de una cierta norma. Los discursos al interior del catolicismo, más que problemas internos del campo religioso, son lugares de estudio privilegiado de lo que acontece también en la sociedad.

En el caso argentino, por ejemplo, las crisis y combates al interior del amplio mundo del movimiento católico integral han dejado sufrimientos, heridas, huellas y marcas. Se trató de un combate por la "verdad", sobre la "verdad" religiosa y la "verdad" de la religión y el bien común. La participación y complicidad de amplios sectores de ese movimiento católico con la última dictadura cívico-militar y religiosa, con su secuela de miles de detenidos-desaparecidos, asesinados, torturados y exiliados, junto al pacto de silencio sobre esas complicidades –en especial sobre los niños apropiados, sustraídos de sus madres, quienes luego fueron asesinadas–, y el no reconocimiento como víctimas a los católicos asesinados, sigue siendo el principal acontecimiento de indignación ética, descrédito y toma de distancia del mundo institucional católico.

Recordemos, una vez más, que en el presente texto consideramos al catolicismo como un lugar social donde se confrontan discursos competitivos y desiguales, y las relaciones por fuera de él no se detienen jamás.

Un análisis sociológico sobre el catolicismo no puede abordar su sujeto de estudio si lo encierra en un universo puramente religioso. El fenómeno debe estar ligado a la sociedad que lo involucra y si esta se encuentra dividida, conflictuada, enfrentada, se pueden encontrar esos conflictos, con formas propias, dentro del espacio de lo religioso, especialmente si se trata de un movimiento dominante y extensivo como es el catolicismo. Si esos conflictos se agudizan se puede ver cómo se generan estructuras intermedias y paralelas que un estudio de ese tipo no puede ignorar. Por esto, creemos necesario mostrar los procesos que relacionen estructuras, agentes y personas en el largo plazo (Vasilachis, 2006); es

decir, tanto el proceso histórico como el dispositivo estructural y coyuntural que el actor católico monta como respuesta a las nuevas situaciones. No debemos olvidar que

> [...] nuestra definición universitaria de religión, yo no oso decir científica, es de hecho el producto de la ideología liberal que es la ideología dominante en nuestra sociedad. Para ella la religión es lo contrario de profano, la religión es el dominio de lo sagrado que se opone a profano. Esa definición, esa concepción liberal, la Iglesia romana la ha siempre rechazado obstinadamente (Poulat, 1981: 160).

El movimiento intransigente e integral en la Argentina

En nuestro país, el proceso de enfrentamiento con el liberalismo tuvo como resultado el surgimiento, a comienzos del siglo XX, del que hemos dado en llamar "catolicismo intransigente", que tuvo una importante presencia e influencia en la historia argentina que se mantiene hasta la fecha y atraviesa todas las clases sociales. Se manifestó en un dispositivo de acción, ideológico y de construcción de identidad al servicio de un proyecto de largo aliento con el objetivo de lograr una *Argentina católica*.

Comprender este catolicismo no es tarea sencilla: en él hay rigor, autoridad, verdad absoluta con su dualidad amor-odio hacia la otredad, muerte, complicidad, angustia y, también, búsqueda de expansión, vitalidad, movimiento, alegría y creatividad. Aparece así uno de los datos permanentes de la historia del catolicismo contemporáneo, como es la vinculación conflictiva entre una vida intelectual obligada a mucha cautela, rigor y continuidad en la reforma, y un esfuerzo de acción social –llamado "apostólico"– del que participan miles de militantes y parte de esos intelectuales a tiempo completo que son los sacerdotes, religiosas y obispos. En su etapa de surgimiento y consolidación, el catolicismo intransigente

se nutrió de aquellos que venían del catolicismo social y de otros que procedían del catolicismo doctrinalmente integral y se caracterizó por ser un movimiento de acción, que generaba propuestas, movilizaciones, discusiones y luchas callejeras. Su presencia estaba en la vida diaria, cotidiana. Con el tiempo lo atravesaron la militarización, la peronización, la utilización en la política partidaria y la politización y partidización de lo católico, los vínculos y matrices comunes entre "los que mandan" en el Poder Judicial y en los ámbitos mediático, económico, político, sindical, militar y religioso; es decir, los factores que permitieron su consolidación en el largo plazo y una institucionalidad con privilegios y *naturalizaciones* que perduran hasta la fecha.

Hay que considerar que este movimiento católico intransigente, en su expansión de principios del siglo XX, aprovechó al máximo la oportunidad de la crisis global de 1929, que llevó también a un momento de crisis social y cultural en la que se pusieron en tela de juicio el modelo y el régimen social de acumulación agroganadero, los sectores que participaban de esa dominación, y especialmente el imaginario y sentido "liberal" de la acción y del mundo. Aprovechó la *desmagización* ante un mundo liberal que ya no respondía a promesas, utopías ni soluciones a la vida cotidiana y producía una pérdida de credibilidad ante la falta de certezas.

El derrocamiento de Yrigoyen. La "revolución" llegó de la mano de las Fuerzas Armadas y de un golpe que hizo retornar a liberales conservadores, a los *privilegiados*, a los que no podían ganar elecciones con el voto, junto a jóvenes nacionalistas, a estar nuevamente a cargo del Estado para defender sus propios intereses. Los grandes medios gráficos, como *La Prensa* y *La Nación*, fogonearon la caída de Yrigoyen, denunciaron durante meses de "corrupto" a su gobierno y casi todos los partidos políticos parlamentarios, la Federación Universitaria Argentina, el Partido Comunista, la Liga Patriótica, la Corte Suprema y el Poder Judicial apoyaron el golpe. Asimismo, las

fuerzas vivas del momento festejaron la caída del "dictador", "fascista", "autoritario" y "manipulador" Hipólito y saludaron la llegada de "von Pepe" y sus soldados del Colegio Militar. Permanecieron al margen de esa euforia la plebe, los pobres, denostados como "la chusma", de origen radical, y los yrigoyenistas que estaban en el gobierno. Al igual que todos los golpes posteriores, se hizo "provisoriamente" para que volviera la "verdadera democracia".

La política económica tuvo como telón de fondo el quiebre del modelo agroexportador argentino, en una nueva división internacional del comercio mundial. También, en materia de política social, el general Uriburu quería poner fin a las reformas sociales llevadas adelante por el radicalismo –por ejemplo, la rebaja de los salarios a los empleados públicos consideradas como prebendarias– y buscó suprimir el voto ciudadano a fin de evitar que "la chusma vuelva a votar mal". Sectores de las antiguas clases dominantes estimaban que esa restauración les permitiría seguir incorporados subalternamente al mercado mundial a partir de un nuevo pacto con la potencia hegemónica de la época anterior: Gran Bretaña. El pacto Roca-Runciman, de 1933, es quizás uno de los símbolos de esa nueva situación.

Al mismo tiempo, desde los EE. UU. se comenzaba a ejercer una nueva dominación económica y política en la región e interactuaban nuevos sectores de las clases dominantes. Se abrió paso un modelo de mercado interno, de sustitución de importaciones y de Estado intervencionista con nuevas subjetividades, sociabilidades y representaciones. Las certezas de progreso y ascenso social de cincuenta años comenzaron a agrietarse tanto en el mundo rural como en el urbano. Luego del golpe cívico-militar de 1930, en el horizonte de sentido de amplios sectores populares comenzaron a aparecer el desempleo, los salarios escasos, el desamparo estatal y el hambre.

Otro de los elementos salientes del momento histórico fue que el *granero del mundo* "ya no es lo que era". Se comenzó a producir un

incipiente desarrollo industrial con una pujante clase obrera que buscaba progresar, organizarse y ser tomada en cuenta también como parte de la identidad argentina, aunque para ello tuviera que mostrarse más *nacional* y *negociadora*. El viejo pacto oligárquico liberal tocaba a su fin y era necesario que se incorporaran otros actores al nuevo régimen social y cultural de acumulación.

El crecimiento ante el desencanto. Por otra parte, al analizar el clima cultural y los modelos que se presentaban como alternativas, se puede observar que para un sector burgués el panorama era poco alentador, con el surgimiento del fascismo en Europa, la caída de gobiernos republicanos y socialistas y la crisis de los modelos liberales tradicionales, mientras que para otros la consolidación de la URSS bajo la égida de Stalin constituía un reaseguro de continuidad comunista en el largo plazo. El suicidio de importantes personalidades –Leopoldo Lugones, Lisandro de la Torre, Alfonsina Storni– se convirtió para estos sectores antiliberales en todo un signo de la *decadencia liberal*; se entendía que el mundo había optado por la *barbarie*.

Es en este contexto descrito, de incertidumbre burguesa, que el catolicismo, como cultura y movimiento social, encontró un espacio propio, en medio de un imaginario y sociabilidades liberales, comunistas y nacionalistas en rápida y efervescente mutación. No se sometió a ellas sino que las disputó, las puso en conflicto, las desafió en el espacio privado, público, mediático y del Estado. Fue también un activo actor en el conflicto triangular con liberales y comunistas.

Como dijo en 1934 Tomás Casares –impulsor del tomismo en ese catolicismo junto a sus amigos de los Cursos de Cultura Católica, presidente de la Suprema Corte de Justicia en el gobierno peronista y expulsado del cargo por el golpe militar-cívico y religioso de 1955– refiriéndose a la educación: "No se trata de crear una universidad católica sino que los católicos controlen la universidad del Estado" (*Criterio*, n° 351, 1934).

Otros dirigentes hicieron en su momento manifestaciones similares refiriéndose a los sindicatos, los distintos partidos políticos y las Fuerzas Armadas. Dejaban en claro la propuesta integralista e intransigente de la penetración católica para la transformación: se trataba de preparar los mejores cuadros para dirigir y conducir las organizaciones que la propia sociedad creaba para su gestión, no de crear nuevos espacios sino de controlar lo ya existente. El proyecto era, como se adelantó, recristianizar a toda la sociedad, no solo a un sector, y a todas las instituciones.

El reclamo de impartir enseñanza religiosa en las escuelas del Estado era una constante, aunque un sector del catolicismo, con recursos financieros, proponía la creación de escuelas y colegios católicos propios y con autonomía del Estado. Se trataba de formar también católicos que dirigieran las Fuerzas Armadas. En los liceos, los cadetes ya asistían masivamente a charlas y conferencias dadas por sacerdotes; uno de ellos, el padre Nice Lotus dijo al respecto: "Después de la del sacerdote, la dignidad del soldado es la primera entre todas sobre la tierra" (*Criterio*, n° 710 y 711, 1941). Y si hay algo que simbolizó la nueva simbiosis entre catolicismo y Estado, entre Patria e Iglesia, fue instituir la presencia de la Bandera Argentina en la Catedral de Buenos Aires en un acto del que participaron el Presidente, ministros, funcionarios, clero, público y fieles.

Los antiliberalismos católicos se expanden

El vasto movimiento que desarrolló el catolicismo intransigente e integral se puede describir como de penetración, transformación, restauración e infiltración en la sociedad. Sus gritos movilizadores –con eslóganes tales como "Viva Cristo Rey", "Viva la Argentina católica"– se referían claramente a la necesidad de *recristianizar la sociedad*, y que "Cristo reine en nuestra Patria". Del estudio de trabajos y publicaciones de la época surgen claramente momentos

significativos que han producido un reacomodamiento o creación de nuevas formulaciones en el catolicismo argentino, que perduran como una matriz central. Hay un hecho que todos los militantes de esa época entrevistados recuerdan, rememoran y hacen especial mención: el Congreso Eucarístico Internacional de 1934, del cual participaron, se estima, un millón y medio de personas (*Critero*, n° 345, 1934).

El Congreso fue un momento privilegiado de homogeneización interna del catolicismo y de irrupción masiva y organizada en el espacio público, luego de varios años de disputas y falta de proyecto. Este proceso de reorganización católica se realizó con una fuerte influencia romana que incluyó la presencia en la Argentina del futuro papa Pío XII.[10]

La consagración del país con una oración al Corazón de Jesús por el presidente de la República, el general Agustín Justo, durante el Congreso fue un hecho inédito y mostró cómo el poder político comenzaba a tener en cuenta al poder católico. Estos factores, y especialmente las multitudes en la calle, significaron perspectivas novedosas para varios sectores: a la institución le brindó una nueva autocomprensión de su rol; al gobierno, una compañía que lo sacaba de su orfandad popular y que a partir de allí sería necesario tener en cuenta; y a las clases dirigentes, a los partidos políticos y a las organizaciones sociales y populares, un elemento nuevo, nutrido de militantes, que los involucraba y podía serles útil para formular sus legitimidades.

Se comenzó a construir y consolidar la identificación entre Patria-Fuerzas Armadas-catolicismo, entre Estado e Iglesia, y a asimilar la identidad católica a la nacional. Lo católico comenzó a aparecer como uno de los pilares de la argentinización y como dador de una nueva identidad a la Argentina antiliberal y anticomunista. El movimiento católico comenzó a ver que la posibilidad de *restaurar todo en Cristo* dejaba de ser solo una utopía movilizadora de unos pocos católicos para transformarse en algo real y concreto.

que la lucha por llegar al poder del Estado era posible. Es decir que comenzaba a dibujarse el proyecto de la Argentina católica.

Es innegable que el éxito del Congreso Eucarístico solo puede ser comprendido dentro del clima cultural que se vivía en la Argentina, de profunda crisis de los valores liberales en diversas clases sociales, de búsqueda de nuevas identidades y sentidos, y de un creciente nacionalismo que se extendía entre sectores profesionales, académicos, militares y populares.

El catolicismo comenzó a ser visto como factor central de cohesión social y formador de identidad argentina, y concebido por sectores cada vez más amplios de la sociedad como el remedio a esa crisis del liberalismo y al temor que producía el movimiento comunista. Frente a un Estado que los ignoraba, les negaba el voto y reprimía, frente a partidos políticos e intelectuales dominantes que los despreciaban, los sectores populares encontraban en los catolicismos y sus redes una proximidad que les permitía ser acogidos y tenidos en cuenta.

Asimismo, la persecución que comenzaron a sufrir diversos partidos y movimientos de oposición a los gobiernos de los generales Uriburu y Justo, en la llamada "década infame", disminuían las posibilidades de participación para amplios grupos –especialmente empleados, obreros, profesionales y funcionarios– que visualizaron en el movimiento católico una posibilidad de politización, de participación cotidiana y de hacer germinar su esperanza de días mejores. La utopía que innovaba haciendo otra memoria, modernizando y resignificando el catolicismo y las creencias religiosas, encontró así un nuevo campo cultural propicio.

La participación popular y plebeya

Otro factor a tener en cuenta es la presencia sectorial que el aparato institucional fue logrando con aportes en personas y en dinero. La creación oficial de la Acción Católica Argentina, en Pascua de

1931, fue un acontecimiento central. En poco tiempo esta organización comenzó a expandirse en parroquias, colegios, instituciones militares, barrios populares y residenciales, universidades y fábricas. Miles y miles de jóvenes se encolumnaron en sus filas para desde allí iniciar trayectorias múltiples.

También se construyeron nuevos colegios confesionales tanto de nivel primario como secundario, se abrieron parroquias –durante la época del obispo Copello como responsable de la ciudad de Buenos Aires (1932-1955), se superaron las cien– y surgieron innumerables grupos, círculos de estudios, etc. El libro *Argentina católica*, del sacerdote benedictino Julián Alameda, publicado en 1935, muestra en sus 1.031 páginas un resumen de esa decisión racional y planificada de crear una geografía católica con miles de templos, colegios, institutos, escuelas-taller, que ocuparan el nuevo espacio urbano de toda la República y dieran respuesta a los sectores sociales en ascenso. Destaca, con fotos incluidas, cada una de las "113 parroquias nominales y 84 efectivas" de la ciudad de Buenos Aires, como de colegios primarios y secundarios de varones y mujeres donde "ministros, senadores, diputados, altos jefes de la marina y del ejercito, abogados, médicos de reconocida probidad y de singular talento, hacendados y comerciantes han sido alumnos" (Alameda, 1935). Esta "geografía católica" tenía en cuenta la "geografía socialista" y la "geografía liberal"; los templos no se instalaban en cualquier lugar, había planificación y racionalidad.

La Acción Católica buscó, además, *ganarse* masivamente a los sectores juveniles e infantiles, grupos sociales hasta entonces casi olvidados o desconocidos por otras fuerzas culturales y políticas: se hicieron habituales los festivales y campamentos, las ferias escolares, las kermeses parroquiales, la creación de ollas y roperos populares, los campeonatos de fútbol, el cine gratuito, el turismo social y religioso, y las procesiones y peregrinaciones a los nuevos lugares significativos (en Buenos Aires, por ejemplo, el Santuario de San Cayetano comenzó a destacarse como lugar de búsqueda y

agradecimiento por el trabajo para la zona oeste de la ciudad y el gran Buenos Aires). También eran frecuentes las movilizaciones para acompañar huelgas: en las décadas de 1930 y 1940, las parroquias colaboraban en apoyar los movimientos de huelgas y protestas obreras, rurales y urbanas, siempre y cuando los dirigentes no fueran "rojos".

Hay que considerar que esta masividad de presencia popular en los actos católicos debe ser también entendida en el marco del proceso de crecimiento acelerado de la población de Buenos Aires con la llegada de miles de migrantes internos, necesarios para el proceso de industrialización, y a la cada vez mayor integración y participación de los hijos de los inmigrantes extranjeros en las actividades sociales, culturales, deportivas y religiosas. La bendición del cardenal de Buenos Aires a la cancha de Boca Juniors en su inauguración, el 25 de mayo de 1940, es un ejemplo de cómo los actos públicos que incluían a las *fuerzas vivas* contaban sistemáticamente con la presencia de un sacerdote, religioso u obispo católico.

La batalla cultural se expandió también a la iconográfía católica, que comenzó a reproducirse en todo el país en los lugares de memoria –como plazas, calles y monumentos– y con placas y crucifijos en los edificios públicos; esto se acentuó luego del golpe militar de 1943 y continúa hasta la actualidad. En aquel año, durante la presidencia del general Ramírez, se dispuso por decreto la imposición de la banda simbólica de generalas a todas las imágenes de Nuestra Señora de la Merced y Nuestra Señora del Carmen. La medida también recomendaba el uso de la Bandera Nacional con el Sol incluido en las torres de las iglesias y en las basílicas de religión católica.

Se movilizaba una memoria católica que se presentaba como partícipe de la independencia y de la lucha por su emancipación. El imaginario católico y nacionalista comenzaba a expandirse y en los actos patrióticos se recordaba que "la Iglesia Católica estuvo presente desde los orígenes de la Patria".

Por otra parte, tras el golpe de 1930, la crisis del radicalismo, la represión a los proyectos anarquistas y comunistas, y la dificultad del socialismo de insertarse efectivamente en las clases subalternas habían dejado a amplios sectores populares huérfanos de programa y organización. Se destaca al interior de la clase obrera la corriente y cultura sindicalista que no mostraba un carácter militantemente antirreligioso –como sí lo habían tenido otras corrientes anarquistas, socialistas y libertarias en épocas anteriores– y que proponía el rechazo a los partidos políticos y el enfrentamiento al comunismo, una postura de *adaptación y diálogo* con los funcionarios y la búsqueda de alguien que lograra mediar en los conflictos entre patrones y obreros. A esto se sumaba una creciente *nacionalización* del movimiento obrero, que marchaba en las décadas de 1930 y 1940 por las calles con banderas celestes y blancas, cantando el Himno Nacional, y que muestra la transición y continuidad entre el sindicalismo de décadas anteriores con el que nutrió al peronismo (Del Campo, 1983).

Estos factores permitieron (o al menos toleraron) la expansión del movimiento católico hacia los sectores populares. A partir de la década de 1930 comenzó a naturalizarse en el nuevo repertorio de acciones populares colectivas el llamado a un sacerdote o un dirigente católico para que acompañara y/o mediara en el reclamo.

Presencia cultural masiva

El catolicismo intransigente e integral buscó tener una presencia masiva moderna por múltiples medios: por ejemplo, a través de la publicación de libros y folletos que comenzaron a ser elementos de consumo y de formación identitaria para los hijos y las hijas de inmigrantes, que ante la propuesta de aumentar su educación buscaban hacerlo con la lectura.[11] También se utilizaron los nuevos medios de comunicación de masas para difundir

su modernidad católica. Los parlantes móviles recorrían barrios y parajes y la expansión de la radio hizo que esta *entrara* en cada hogar: se creó LS3 radio Ultra, la primera radio católica, y la prédica social y cultural católica encontró eco y espacio en las emisoras estatales y comerciales.

En su trabajo sobre las publicaciones de la década de 1930, Jorge A. Warley explica que las revistas izquierdistas –*Columna*, *Nervio*, *Conducta*, etc.– compartían la casi inexistencia de comentarios sobre la realidad política nacional y el respeto con que se trataban unas a otras, en una total falta de disputa, y que las de derecha –como él cataloga a *Criterio*– se convirtieron en medios de agitación política, de propaganda antiliberal y pro-corporativa (Warley, 1985).

Para algunos, como este autor, el semanario *Criterio* era una revista de derecha, para otros, liberal, y también se la consideraba como fruto del *nacionalismo católico*. Se observa en ella un intento de focalizar en la cuestión nacional y dar respuestas concretas a los problemas que aquejaban a la sociedad y el Estado argentino desde la doctrina social y la ideología del catolicismo: en sus notas se proponían líneas, objetivos y estrategias desde una postura no neutral ni independiente o equidistante frente a sus enemigos en la sociedad y en el catolicismo. En sus editoriales, *Criterio* se manifestaba como una revista católica, "antiliberal y anticomunista", por ende, "ni de derecha ni de izquierda".[12]

Aunque hubo otras revistas representativas de ese catolicismo integral –*Número*, *Crisol*, *Baluarte*, *Sol y Luna*, *Ortodoxia*, *Cabildo*, *El Pampero* (Navarro Gerassi, 1969; Zuletta Álvarez, 1975)–, para comprender su matriz es valioso detenerse en la más significativa, que era *Criterio*, ya que en sus páginas se pueden encontrar pistas centrales para modelar el catolicismo integral *realmente existente* en la Argentina y las memorias que perduran. Las distintas etapas que atravesó esta publicación muestran las continuidades y rupturas que se fueron produciendo al interior del movimiento.

En la editorial del primer número decía:

> *Criterio* responde a un movimiento, afirma y defiende una doctrina, tiene un método propio. *Criterio* nace de un movimiento de ideas [...] es la expresión de la voluntad decidida de un grupo numeroso de ciudadanos católicos que estimulados por las más altas autoridades aspira a satisfacer adecuadamente la apremiante necesidad de una organización [...] (*Criterio*, n° 1, 1928).

Pocas palabras que alcanzaban para describir los elementos esenciales: un movimiento, una doctrina, una metodología, un linaje, una organización. Es decir, los rasgos característicos de ese catolicismo en pleno crecimiento y desarrollo. Y continuaba:

> Criterio no es una revista de diletantismo o divagaciones; no es una feria de opiniones contradictorias: es un periódico claro y franco, es un órgano de definición, el instrumento de una disciplina. Doble característica del método elegido: buscar en todo problema, institución o suceso, el hilo de las ideas a que responden y confrontarlas con la doctrina adoptada e imprimir a la lectura de sus páginas un constante y agudo sentido educativo e integral (Criterio, n° 1, 1928).

En el análisis del desarrollo de la publicación también se ponen de manifiesto los enfrentamientos y fricciones que comenzaron a producirse por dentro del movimiento intransigente e integral.

Por la primera fractura entre los colaboradores y los accionistas, a fines de 1929, renunciaron trece de sus miembros, varios de los cuales pasaron a formar parte de una nueva revista católica, *Número*. Los responsables de esta publicación se alejaron del catolicismo integralista, politizado y jerarquizado, buscaron respuestas al conflicto político desde otras esferas y, en nombre de valores universales, se manifestaron en rechazo al nacionalismo.

Varios de los colaboradores de una y otra revista ocuparon cargos y puestos en la administración cívico-militar del general Uriburu, que, si bien no se legitimaba como cristiana, daba oportunidades a católicos que no pertenecían a partidos políticos.

Un conflicto triangular

Como se dijo, desde sus orígenes el catolicismo intransigente integral se enfrentaba a dos adversarios, por los que se creía atacado: el liberalismo y el socialismo; mejor dicho, los liberalismos y los socialismos. Se trataba de un conflicto triangular en el que cada uno contaba con un proyecto totalizador de sociedad –cultural, social, familiar, religioso, estatal– y, aunque podían establecerse alianzas coyunturales, cada uno de los adversarios trataba de derrotar al otro.

Conflicto triangular no significa que uno estaba en el centro y los otros a la derecha y la izquierda, sino que cada uno era un vértice: el mundo liberal, el mundo comunista y el mundo católico trataban de ocupar todo el mapamundi. Cada uno con sus promesas de paraísos e infiernos, con religiones, sagrados y sumos sacerdotes en quien creer, con ortodoxias y herejías. Una guerra de dioses *religiosos* y *seculares*.

En este libro tratamos de comprender el movimiento dentro de una situación histórica propia de los países donde la cultura católica era hegemónica y traspasaba la frontera del pequeño mundo institucional católico. Esa amplitud está contemplada en el concepto de *cristianitud*, en el cual más allá de la secularización y la pluralidad, las mentalidades y expresiones utilizadas en la vida cotidiana por distintos actores permanecen modeladas por esa matriz cultural constituida, en el caso argentino desde un poco antes de mediados del siglo XX, por ese catolicismo intransigente. Como dice Poulat, la cristianitud expresa “un *habitus* [católico en el caso argentino] que marca profundamente incluso a los no creyentes más decididos” (Poulat, 1960).

El liberalismo, culpable de todos los males

La lucha contra el liberalismo fue una constante en todo el período analizado y no ha desaparecido en la actualidad. Por eso es tan importante mostrar su linaje en el largo plazo. Se podría decir que entre las décadas de 1930 y 1960 el conflicto se presentó en todo su esplendor: había unanimidad dentro del movimiento en denunciarlo y atribuirle *todos* los males que azotaban al mundo; pero más tarde, cuando hubo que definir cómo se expresó concretamente en la Argentina y cómo se lo debía combatir, surgieron diferencias y conflictos, que continúan, resignificados, en la actualidad.

Los treinta y los cuarenta: la matriz original. Como se ve en numerosos textos, el liberalismo estaba encarnado en Inglaterra, los Estados Unidos de América –que además eran protestantes (y en casos judíos)– y en el mercado despersonalizado. Se afirmaba que era el origen de la avaricia, la rapiña, la pérdida de valores católicos, el dominio de Inglaterra y la dependencia de los países latinoamericanos hacia EE. UU., especialmente a partir de la doctrina Monroe que buscó construir "América para los americanos" y erradicar las culturas ancestrales o modernas que se opusieran.

Según *Criterio*, el liberalismo se manifestaba también en "las concepciones morales y familiares que se resquebrajan y producen el desorden, la concupiscencia, el nudismo, la educación sexual, el tango". Esta opinión es un ejemplo de cómo, para el catolicismo integral, los temas siempre están ligados. La crítica económica se podía asociar a sus repercusiones en lo moral: la sociedad capitalista producía el lucro y la avaricia que llevaban a la pornografía y desvirtuaban el ser nacional. Para Gustavo Franceschi, director de *Criterio*, por ejemplo, el tango era uno de los elementos más perniciosos de la sociedad argentina y combatirlo fue uno de sus objetivos.[13]

Era claro para este catolicismo intransigente e integral que el diario más vendido y leído en la Argentina, *La Prensa*, encarnaba

todos los males del liberalismo y en las páginas de *Criterio* eran habituales las agresiones, burlas y denuncias en su contra. Otras publicaciones muy atacadas fueron el periódico *Crítica* –dirigido por Natalio Botana–, cuyas noticias eran catalogadas de frívolas, sensacionalistas, sensuales, oportunistas y fruto del "caos provocado por el libertinaje liberal", y la revista *Sur*, identificada como parte de la corriente de intelectuales liberales.

En las concepciones político-filosóficas del grueso de ese catolicismo, liberalismo era sinónimo de "democratismo"; por eso se criticaba al parlamentarismo, a la partidocracia y al demo-liberalismo. César E. Pico y Julio Meinvielle escribían en *Criterio* desde esa óptica y encontraron gran eco en grupos juveniles. El diario *El Pueblo* era otro órgano de difusión católica. Los adjetivos dados a la democracia eran múltiples: formal, burguesa, liberal, demagógica, demoliberal, corrupta. De ese ámbito surgió la campaña contra la Ley Sáenz Peña, el sufragio universal, "el laicismo sin Dios en las escuelas" y la "errada comprensión" de la Constitución de 1853.

Hay que tener en cuenta que la *antipolítica* es un recurso político católico de larga data, ya que el descrédito de los partidos va a la par de crear una mayor credibilidad en la institución eclesial. En el catolicismo integral comenzó también, aunque minoritariamente, un debate en el cual se trataba de distinguir entre la "democracia del pueblo" y la "democracia de la oligarquía".

Como alternativas nativas y latinoamericanas al liberalismo comenzaron a florecer en esos años el hispanismo y el indigenismo, y lo criollo como una posible síntesis de ambos; las tres subculturas pasaron a formar parte del catolicismo intransigente.

El comunismo y otros ismos

El catolicismo intransigente también sentía la amenaza de un segundo adversario: el socialismo, el comunismo. El anticomunismo católico argentino de sectores adinerados tuvo raíces en la

Semana Trágica de 1919, cuando cundió el pánico entre las clases dominantes de la época y monseñor De Andrea, junto a diversos movimientos católicos, organizó la Semana Blanca para recaudar fondos destinados a actuar en contra de la amenaza.[14]

Quienes también combatieron el comunismo y el socialismo fueron los católicos preocupados por el tema de lo social, dada la proximidad de unos y otros en el accionar cotidiano. El padre Grote, el sacerdote alemán que en 1892 organizó los Círculos de Obreros Católicos, denunció el peligro que significaba el socialismo en la clase obrera y la necesidad de presencia católica en esos sectores.

Cuando Franceschi llegó a la dirección de *Criterio*, en 1932, comenzó a publicar una columna permanente sobre los "crímenes y vejámenes del comunismo en el mundo entero". La amenaza comunista no se veía solamente en el soviet judío, la URSS o México –es interesante destacar la abundante literatura que se publicaba allí sobre "la persecución que ejerce el gobierno mexicano a los católicos"–, sino dentro de nuestro país. Por lo tanto había que denunciarlo y actuar rápida y enérgicamente. Se entendía que el anticomunismo no estaba originado solamente en influencias externas, sino que en la Argentina se estaba desarrollando un movimiento social y cultural comunista con profundas raíces locales que buscaba terminar con la Iglesia, las Fuerzas Armadas, la propiedad privada, la Patria, etcétera. Lo externo y lo interno iban juntos.

Junto al anticomunismo fueron apareciendo otros *antis*, evidencia del clima cultural que creaba el catolicismo integralista que, como se dijo, no era homogéneo y estaba en conflicto permanente a la hora de decidir el "qué hacer aquí y ahora". Uno de aquellos fue el antisemitismo, que pasó de ser una obsesión de pequeños círculos a involucrar a los sectores populares.[15]

Como se dijo en *Criterio* en los treinta: "Socialismo marxista y soviet judío son la misma cosa [...] el soviet es el instrumento de predominio israelita [...] amenaza a la civilización cristiana, es un imperialismo racial. [...] A falta de Mesías que tarda en venir

para dar al judaísmo el imperio universal, el soviet se adelanta y apresura a realizar el ideal milenario de la raza de Israel".

También se afirmaba que el nazismo era la "idolatría pagana del Estado. Es un totalitarismo. Se lo debe combatir". Que el bolcheviquismo era el "proceso último de una serie de corrupciones degradantes que se inicia en el Renacimiento y en la reforma luterana" y que en el socialismo se apoyaba la "persecución a las congregaciones religiosas [...] la separación Iglesia-Estado [...], el divorcio". Y que teniendo en cuenta que "una nación atea y amoral es fácilmente vencible [...] dicen: 'la religión es el opio del pueblo'". Por eso, aseguraba *Criterio*, "Roma o Moscú, no hay otra opción", y al mismo tiempo proclamaba "Roma o Washington", con lo cual mostraba el conflicto triangular de ese momento histórico.

Como ejemplo, recordemos que un libro vendido por cientos de miles y traducido a varios idiomas fue *Imperio soviético*, del vicario de la Armada Dionisio Napal (Buenos Aires, Stella Maris, 1932), donde la crítica al comunismo es total.

Los conflictos internos

El catolicismo, fundamentalmente de acción, se vio conmovido por hechos que se produjeron dentro y fuera del país: los conflictos en México, la Guerra Civil Española, la Segunda Guerra Mundial, los gobiernos fascistas, el peronismo, las dictaduras, entre otros factores, fueron produciendo fisuras dentro del movimiento que perturbaron el continuamente renovado intento de presentar una imagen de unidad monolítica tal cual se había manifestado públicamente durante ese hito fundador y movilizador que fue el Congreso Eucarístico de 1934.

Si bien los actores de la época mencionan que la doctrina católica los unía y que la acción social y política los dividía, veremos cómo los conflictos se dieron en una y otra esfera. Diversas memorias, historias y utopías cristianas y católicas se pusieron en

marcha cuando se creía que "el plan de Dios no se está cumpliendo aquí y ahora". En la entreguerra, la conciencia de que "hay que cambiar lo que está sucediendo" produjo efervescencias, movilidades y quiebres de indiferencias. Las concepciones sobre Dios, Jesús, Cristo, historia, María, santos, mártires, pueblo, salvación, sacrificio, guerra justa, guerra santa... comenzaron a ser resignificadas y puestas en movimiento. Para estos militantes el rezar y el actuar comenzaban juntos y podían o no seguir así. ¿Cuánto el rezo transforma la acción y cuánto la acción transforma el rezo? Las trayectorias militantes tomaron direcciones múltiples e imprevisibles. Conocer y comprender las del ayer en el largo plazo puede darnos pistas para el hoy.

Es claro que las divergencias sobre la política internacional no hicieron más que ahondar las que existían sobre el quehacer cotidiano en el país. La unanimidad estaba lejos de existir y aunque la polémica era más viva en los sectores intelectuales, no se acababa allí. Las masivas colonias de inmigrantes españoles, italianos, alemanes, franceses y turcos vivían intensamente lo que sucedía en sus países de origen y lo evidenciaban a su manera: por ejemplo, abrazando una identidad católica como nacionalismo de sustitución que les permitía seguir con sus creencias y cultura de origen.

La cuestión social y sus soluciones era una en los treinta y los cuarenta pero se fue ampliando al caminar. Si bien había sectores católicos de las clases dominantes que hacían oídos sordos y descalificaban los reclamos populares, la prédica social católica sobre la armonía y la unidad, el salario justo, la validez de los *verdaderos* sindicatos y los *sanos* sindicalistas, los límites a la propiedad privada –sobre la que pesaba una *hipoteca social*–, la solidaridad y la importancia del Estado como árbitro y actor en los conflictos iban en sintonía con las enseñanzas pontificias de la época, contra la guerra europea y por la neutralidad. Lo político interesaba mucho más que lo económico; el espacio de lo cultural e ideológico preocupaba más que las medidas concretas de superación de la crisis.

En algunos grupos del catolicismo integralista, minoritarios pero no marginales al aparato institucional, se apoyaba la República Española –fenómeno con características especiales en los descendientes del pueblo vasco–, pero una corriente católica ampliamente mayoritaria tomó decidido partido –al igual que su homónima en España– por el bando franquista. Fue la que asumió una postura neutralista en la guerra europea, que participó activamente en la revolución de 1943 y se dividió sobre el apoyo al movimiento popular no liberal, no comunista, en las elecciones de 1946.

Estos modelos sufrieron cambios, rupturas en su interior, emigraciones a otras corrientes y, en algunos casos, al abandono del movimiento católico: los itinerarios fueron múltiples, las pasarelas estaban abiertas de un lado y de otro, y según el período y el bando, fueron o no condenados por la institución, lo que significaba poder retornar luego o emigrar definitivamente.

Los diversos grupos católicos que se confrontaron guardaban, sin embargo, la convicción heredada de que la religión no es un asunto privado ni un problema individual de conciencia reservado a la sacristía, como lo enseñaba la ideología liberal, sino que debían tener una presencia visible, pública, temporal y activa en la sociedad argentina. Lo que los dividía era la actitud a tomar frente al cambio histórico y sus resultados en la modernidad religiosa a construir. La sociedad llamada moderna debía ser combatida integral e intransigentemente.

Algunos creían que, si bien era fundamental recristianizar la sociedad y crear un nuevo orden cristiano en Argentina, esto significaba, tácticamente, momentáneamente, dar concesiones a los adversarios. Que no era posible enfrentarse al mismo tiempo a liberales y comunistas, a fascistas y personalistas, a democráticos y totalitarios, por lo que había que priorizar entre enemigos centrales y secundarios. El *sano y verdadero nacionalismo* era el camino predicado.

Otros creían que combatir los errores del liberalismo llevaba a renegar de su principal creación, la democracia, el mercado

impersonal, y por ende apoyaban y buscaban elementos en los regímenes que lo habían derrotado, como las dictaduras española, portuguesa, italiana o austríaca. Si bien había divisiones esto no significaba que se debieran romper puentes y tener alejamientos definitivos. La cultura católica movimientista permitía esas inclusiones y negociaciones.

Estas y otras diferencias se pueden observar en los trabajos de César Pico contra el demoliberalismo y a favor del fascismo, los textos de Manuel Gálvez donde se define como "católico y antirrevolucionario", y de Enrique P. Oses –primero en *Criterio*, luego en *Crisol* y por último en *Pampero*– que apoyaba los regímenes nacionalistas, nazistas y corporativos, e igualaba al capitalista con el judío, con lo que sostenía su discurso antisemita.

En determinados hechos, en circunstancias especiales, los personajes más notorios de una u otra sensibilidad participaron en los mismos encuentros, firmaron los mismos documentos y compartieron las mismas sociabilidades. Para entender esto debemos comprender que el catolicismo es un lugar social donde el conflicto se juega dentro de un cierto consenso. Cada coyuntura histórica –de una extensión en el tiempo que dependió de acontecimientos y actores de la propia lógica de disputa interna– determinó los límites del disenso.

Nacionalismos: unidad de pueblo, patria, Iglesia y Fuerzas Armadas

¿Se puede ser católico y nacionalista? ¿Se debe ser católico y nacionalista? ¿Hay nacionalismo verdadero y nacionalismo falso? ¿Cuál es la concepción del catolicismo integral sobre este fenómeno? Estos interrogantes sobrevolaron significativamente el pensamiento católico de la época. La Argentinidad de matriz católica era una propuesta posible y realizable. El sacerdote Julio Meinvielle criticó a Leopoldo Lugones por sus artículos publicados en *La Nación*

donde hacía elogios al golpe cívico-militar de Uriburu de 1930 y le recordó que "todo nacionalismo es un liberalismo" (*Criterio*, n° 140, 1930). Es importante esta mención pues muestra que ese primer golpe fue más producto de ciertos liberalismos, socialismos y nacionalismos fuertemente antirradicales, restauradores y antipopulares, que de grupos y movimientos católicos. Los "vivas a la revolución" también se hicieron en colegios, templos y parroquias católicas, y la figura de monseñor De Andrea aparece en las fotos junto al general Uriburu. Pero no nos olvidemos que ese personaje es marginal al movimiento católico hegemónico.

El sacerdote Franceschi, en su artículo "El despertar del nacionalismo", afirmó que se había producido en los jóvenes y en las nuevas generaciones "una conversión al patriotismo" debido sobre todo "al peligro comunista que es una realidad que se impone" y que esta conversión constituía "una esperanza para el país. Vaya a él [al nacionalismo] nuestro apoyo y colaboración que, dirigiéndola por los mejores senderos, le asegure el triunfo" (*Criterio*, n° 242, 1932).

Hay que considerar, en este sentido, que el catolicismo integral tenía su propia interpretación de lo que es el nacionalismo –así como lo tenía sobre el liberalismo, el comunismo, la democracia, el Estado, la política y lo religioso– e hizo su propia reinterpretación histórica. Franceschi, en el mismo artículo, prevenía "frente a los errores y a los excesos en que se puede caer con la idea nacionalista", es decir que había malos y buenos nacionalistas y, especialmente, excesos.

Lo importante es comprender cómo este clima cultural –vivido también en otros países de América Latina–, que acompañó un proceso social y económico, vio crecer diversas concepciones nacionalistas en el conjunto de la sociedad, y la concepción católica del nacionalismo se enfrentó a otras que circulaban en el país. Las distinciones entre nacionalismo aristocrático y popular, entre nacionalismo xenófobo y antiimperialista, entre nacionalismo económico

y cultural, entre nacionalismo agroexportador e industrialista, entre nacionalismo militarista y pacifista, entre nacionalismos chauvinistas e internacionalistas, entre católicos nacionalistas y nacionalistas católicos, comenzaron a circular ampliamente por la sociedad argentina y generaron entre los miembros del movimiento integralista efervescencias, disputas y negociaciones.

En el catolicismo argentino, el impacto del nacionalismo de sustitución fue tan fuerte que, desde esa visión, hubo una readaptación de sus intelectuales orgánicos de la historia y de los contenidos concretos. Se absorbió un concepto en principio extraño a las enseñanzas clásicas y, dado que lo católico tomaba distancia de lo nacional a fin de asumir un todo más amplio, lo digirió, lo elaboró y luego lo difundió con su propia concepción y resignificación.

El esfuerzo de esa intelectualidad católica integral por insertarse en el movimiento cultural nacionalista y desde adentro darle su propia interpretación hasta hacerla casi dominante en todo el movimiento, es quizás uno de sus logros culturales más importantes. El catolicismo dejó de ser visto como representante de lo colonial y lo foráneo, y pasó a ser un elemento fundante de los orígenes del *ser nacional*. La identificación con lo criollo primero y con la argentinidad después le quitó el pasado de cristiandad colonial y lo mostró como factor católico y modernizante de ese nuevo destino manifiesto.

En diciembre de 1930, la revista *Criterio* denunciaba el monroísmo y su sombra, y acusaba al "imperialismo norteamericano dado que solo a la fuerza bruta debe Estados Unidos su situación en Panamá, en Nicaragua y en todo el mar Caribe. El imperialismo norteamericano –nueva forma de imperialismo– obedece a motivos políticos, jurídicos y estratégicos". En febrero de 1931 afirmó: "Y ahora Cuba […] ha visto sus libertades medidas y recortadas por la secretaría de Estado recostada en los cañones norteamericanos, su argumento supremo" y en la Navidad de ese año tituló "Una figura del año: Hitler", recordando que "Se ha atacado mucho al jefe nacional-socialista. En definitiva, Hitler ha prestado, sin quererlo, grandes servicios a la República. Al acentuar su extremismo de derecha ha servido de contrapeso al otro extremismo, el comunismo, y permitido así una política moderada de centro".

En otro aspecto, como hemos visto, la legitimación cristiana del Estado por parte del gobierno de turno fue un proceso que se gestó durante largos años. En la proclama del golpe cívico-militar de 1930 no hay ninguna mención a lo religioso, lo cristiano o lo católico, aunque esto no significa que los notables católicos no hayan apoyado el golpe y colaborado para poner fin a la experiencia democrática del gobierno de Yrigoyen.

Como se dijo, la argumentación del catolicismo integral no era el hegemónico en la sociedad política de ese momento; si pudiéramos simbolizarlo en una persona, diríamos que el discurso, proclama y espíritu antidemocrático del golpe del 6 de septiembre estaban bajo la influencia de Leopoldo Lugones, quien en 1924, durante un acto realizado en Lima, Perú, en el Centenario de la batalla de Ayacucho, pronunció su famosa proclama:

> Señores: Dejadme procurar que esta hora de emoción no sea inútil. Yo quiero arriesgar también algo que cuesta mucho decir en estos tiempos de paradoja libertaria y de fracasada, bien que audaz ideología. Ha sonado otra vez, para bien del mundo, la hora de la espada. Así como esta hizo lo único enteramente logrado que tenemos hasta ahora, y es la independencia, hará el orden necesario, implantará la jerarquía indispensable que la democracia ha malogrado hasta hoy, fatalmente derivada, porque esa es su consecuencia natural, hacia la demagogia o el socialismo. […] Pacifismo, colectivismo, democracia, son sinónimos de la misma vacante que el destino ofrece al jefe predestinado, es decir al hombre que manda por su derecho de mejor, con o sin la ley, porque esta, como expresión de potencia, confúndese con su voluntad. […] El sistema constitucional del siglo XIX está

> caduco. El ejército es la última aristocracia, vale decir la última posibilidad de organización jerárquica que nos resta entre la disolución demagógica (Lugones, 1979: 4).

También hay que observar que fue durante el gobierno del general Agustín P. Justo, en la celebración del Congreso Eucarístico Internacional, cuando frente una multitud jamás reunida antes en la ciudad de Buenos Aires se realizó la primera consagración pública del Estado argentino a Jesús Sacramentado por parte de un presidente argentino.[16]

En la oración pronunciada al cierre del Congreso, el 14 de octubre de 1934, Justo afirmó:

> Señor Jesucristo, en estos días de júbilo y de gloria que vivimos –porque lo dedicamos por entero a vuestro culto– aquí, en esta tierra en donde casi no hay abismos que separen a los hombres de los hombres, en este pueblo donde el trabajo fructifica por vuestra bondad [...]. Que el día en que las caravanas de los pueblos desfilen ante vuestros ojos, pase la bandera de los argentinos acaudillando, no solo a cien millones de hombres libres [...] sino también a cien millones de hombres buenos que reconozcan y acaten vuestro divino Evangelio de humildad, de paz, de fraternidad y de amor (citado en Pinto y Mallimaci, 2013: 129).

De esto tomó rápidamente conciencia el catolicismo y en *Criterio* se pudo leer: "La gran mayoría del país, quiéraselo o no, es de sentimiento e impulso católico. Los dirigentes del Estado, comenzando por el presidente de la República que nos proporcionó un ejemplo magnífico de piedad con su oración del último día, se dieron cuenta de esta realidad, y no quisieron disentir con sus representados" (*Criterio*, n° 345, 1934).

A partir de entonces, las clases dirigentes fueron dejando de lado el discurso de religión positivista o de religión civil que las había

caracterizado en décadas anteriores. Como se dijo, el catolicismo comenzó a ser visualizado como factor de unidad nacional y elemento constitutivo de la cohesión social. La asociación entre Patria e Iglesia comenzó a ser dominante, cada vez más los presidentes de la República compartían los actos con cardenales y obispos, y en lo cotidiano de la vida social argentina, los actos de las *fuerzas vivas* de cada una de las ciudades de la república pasaron a ser de carácter cívico-religioso-militar: el intendente médico o abogado, el sacerdote y el jefe militar de la guarnición o base más cercana compartían los puestos de honor. Los actos escolares de las escuelas públicas comenzaron a contar con la presencia de un sacerdote y las imágenes cristianas comenzaron a poblar y colonizar el espacio estatal y público.

En la proclama del golpe cívico-militar-religioso de 1943 se decía que una de las causas del golpe era "porque la educación de la niñez está dejando la doctrina de Cristo". Fue la primera referencia explícita de este tipo de legitimación cristiana, que partir de entonces se incorporó al discurso del Estado de forma mucho más acentuada durante los gobiernos cívico-militares pero también en los democráticos. Si la militarización de la sociedad dio nacimiento a lo que Alain Rouquié llama "el sueño del coronel propio" (Rouquié, 1982), esa necesidad creciente de legitimidad cristiana llevó a una catolización que dio como resultado lo que podemos llamar "la búsqueda del obispo propio" o "el sueño del obispo o sacerdote propio".

Aunque hubo ciudadanos católicos en todos los gobiernos, cosa normal en un país con mayoría de dicha confesión religiosa, lo nuevo y significativo en esta etapa fue la presencia de católicos que asumían sus cargos para impulsar el proyecto modelado, madurado y pensado en las filas del movimiento católico intransigente. Se ocupaban los cargos, se vivía la militancia social y política no solamente como personas creyentes sino, especialmente, como apóstoles de la recristianización de la sociedad; predominaba así, en algunos, mucho más una ética de la convicción que la de la responsabilidad.

En el análisis de estas décadas se puede observar la presencia de nacionalistas que veían la importancia política de la Iglesia –por influencia del pensamiento de Charles Maurras con su *politique d´abord* (política primero)– y también la aparición masiva de católicos nacionalistas –por influencia del catolicismo intransigente e integral, con su *catolicismo primero*– moldeados en los Círculos de Cultura Católica y en la Acción Católica Argentina, especialmente en su Juventud y en su extensa red de centros.

Es decir que existían nacionalistas católicos y católicos nacionalistas, militaristas integrales y católicos integrales con diferencias de perspectivas –primero la Iglesia para unos, primero la política y las Fuerzas Armadas para otros–, lógicas diferentes con muchos puntos en común pero provenientes de matrices y fidelidades diferentes. Por lo tanto, mientras que los conflictos al interior del catolicismo repercutieron, a su manera, en el propio Estado y viceversa, los conflictos sociales y políticos lo hicieron, también de diferente forma, en el seno del catolicismo (Mallimaci y Cucchetti, 2012).

III. Una cultura católica antiliberal y anticomunista en marcha

La crisis del Estado liberal ya descrita y el comienzo del militarismo en la vida político-social de nuestro país estuvieron acompañados por una ampliación del espacio geográfico-religioso. La prohibición del principal partido político –el radicalismo– fue compensado con un crecimiento del catolicismo, que pasó a ser instrumento privilegiado de lazo social y vínculo entre el Estado, la sociedad civil y la cultura. Recordemos que el gobierno del general Uriburu aceptó otorgar nuevas partidas presupuestarias para el "sostenimiento del culto" y brindó la aprobación para el nombramiento de nuevas sedes episcopales (Di Stefano y Zanatta, 2000). Previo al Congreso Eucarístico de 1934, Pío XI creó diez nuevas diócesis, con lo cual pasaron de ser 11 a 21, el promedio de habitantes por diócesis pasó de 1.067.802 a 616.170 y el de superficie por diócesis de 252.423 km cuadrados a 132.222. Estas cifras ponen en evidencia que la *recristianización de la sociedad*, consigna universal del catolicismo de la época, se hizo en la Argentina desde la presencia física en ciudades y con nuevos obispados, lo que permitía un mayor acercamiento a la población.[17]

Creyentes, clero y autoridades católicas

A diferencia de la cristiandad europea, creada y construida por siglos a partir de una sociedad parroquial rural con miles de templos y monasterios, decenas de miles de sacerdotes, religiosos, religiosas

y personal especializado, en nuestro país y América Latina no había modelos católicos a recuperar, restituir o restaurar sino que se trataba de construir una catolicidad de acción cotidiana y con una vaticanización que nucleaba y conducía lo disperso luego de la crisis final de la cristiandad colonial.

La institucionalidad del catolicismo argentino se expandió desde las ciudades a través y a partir de las escuelas, templos, asistencia y presencia social, y la imaginación religiosa puesta en marcha para *inventar* y resignificar peregrinaciones, devociones y santuarios *nacionales y populares*. La ofensiva se construyó con escasos especialistas religiosos, una autoridad con objetivos claros y organizaciones que acompañaron la nueva cultura católica.

Conformación del clero

Con respecto al clero (secular o diocesano, y de órdenes religiosas), las cifras que se conocen varían según las fuentes utilizadas y la manera de contabilizar que utiliza cada una. Por ejemplo, la revista *Criterio*, al comentar la visita del presidente Ortiz al Seminario católico de Villa Devoto, menciona que en 1939 "no hay un sacerdote para cada 15.000 almas", pero pocos años después, en otras notas, dice que en Buenos Aires había 270 sacerdotes para una población de 2.360.000, o sea uno cada poco más de 8.500 personas.

En 1947, según el IV Censo General de la Nación, el 94% de la población se definía como católica y había alrededor de 4.512 habitantes por sacerdote. La comparación con otros países de América Latina se puede encontrar en una investigación de 1960, que indica que entonces había en Argentina 4.355 habitantes por sacerdote, en Uruguay 4.110, en Colombia 3.490, en Ecuador 3.180 y en Chile 2.980 (Donini, 1961).

La mayoría del clero era argentino, lo cual muestra una política de vocaciones exitosas, característica que solo se repetía en Colombia y en México, y se diferenciaba de otros países de América

Latina. El clero extranjero provenía fundamentalmente de España y de Italia, lo cual parece lógico por las características de nuestra inmigración, y entre los nativos había una proporción notable de hijos de inmigrantes provenientes de las grandes ciudades y de las colonias alemanas del sur de la provincia de Buenos Aires, La Pampa y el Litoral. Los lugares centrales de trabajo del clero diocesano eran las parroquias, las curias y los seminarios, y el clero religioso tenía una fuerte presencia en la enseñanza y en áreas rurales.

El control del seminario de la Arquidiócesis de Buenos Aires –el mayor del país– estaba en manos de la Compañía de Jesús; la diocesanización llegó al lugar de reproducción ideológico por excelencia de la institución eclesial a partir de fines de la década de 1950, cuando el clero secular aseguró la formación, no sin conflictos internos, de los ingresantes al sacerdocio.

En el caso de los religiosos varones –sacerdotes, católicos consagrados y en algunos casos novicios– según la *Revista Eclesiástica de la Arquidiócesis de Buenos Aires*, en 1946 había en el país 414 conventos, residencias o casas, que alojaban a 4.444 religiosos, mientras que cinco años más tarde el número de casas aumentó a 454 y había 3.124 efectivos.

La fuerte presencia salesiana muestra la importancia social y política de esta orden en nuestro país. Cabe recordar su amplia inserción en la Patagonia, luego de acompañar al general Roca en la llamada "campaña al desierto", y que en 1950, al celebrar la orden su 75 aniversario en la Argentina, le rindió un especial homenaje el gobierno nacional y el presidente Perón en particular.

Como se dijo, los religiosos se dedicaban en su gran mayoría a la enseñanza, aunque también ejercían tareas parroquiales particulares y en zonas apartadas de la capital, consideradas "tierras de misión".[18]

En diversos folletos distribuidos durante el Congreso Eucarístico Internacional de 1934, y en una gran parte de las revistas católicas se hacía propaganda de los colegios religiosos que buscaba presentar

una imagen de seriedad, eficiencia y modernidad, expectativas a las cuales tendían los sectores más acomodados. Por ejemplo, una de ellas decía: "En la República Argentina, los hermanos maristas dirigen 17 colegios en donde se educan más de 4.000 niños. En Buenos Aires, 27 hermanos maristas educan a 600 alumnos en el Colegio Champagnat en un edificio nuevo con todos los adelantos de la pedagogía moderna"; la referida a la obra de Don Bosco en la Argentina decía: "Los colegios salesianos tienen en sus aulas 14.000 alumnos. Si contamos los oratorios festivos tienen 24.000 niños que frecuentan sus colegios. Las Hijas de María Auxiliadora tienen 30 colegios con 7.959 alumnas y con los oratorios, 16.059".

En una sociedad en la que la clase dirigente conservadora y liberal era muy concentrada, los colegios religiosos constituían un canal excelente de socialización y recreación para los jóvenes de las clases altas y una manera de acceder a un capital cultural no despreciable para las clases sociales burguesas en ascenso.[19]

Las órdenes de mujeres eran más numerosas: según la mencionada Revista Eclesiástica en 1946 había 10.598 religiosas –en general provenientes de Italia, España, Francia y Colombia– que se dedicaban en la gran mayoría a la enseñanza. Y de acuerdo a la moda imperante entonces en las clases altas, que se preciaban de hablar y vivir como en París, las de habla francesa tenían un rol muy especial; ellas estaban a cargo del colegio Sagrado Corazón, con fuerte presencia en la enseñanza secundaria y el magisterio. Otros lugares donde actuaban las religiosas eran los institutos de caridad, sanatorios, hospitales y centros catequísticos.[20]

Los rasgos dominantes de este modelo eclesial eran la valorización casi exclusiva de la obediencia, y la falta de tolerancia y pluralismo, principios que se reproducían con más énfasis en la consideración de las religiosas mujeres. En la gran mayoría de los casos eran ellas consideradas como sujetos subalternos, mano de obra barata destinadas las tareas de limpieza, cocina y arreglo de la

capilla y la parroquia. Las religiosas provenientes de clases populares, especialmente las hijas de campesinos puestas bajo la dirección de congregaciones ligadas al trato cotidiano con las clases altas, sufrían la doble humillación de ser tratadas como pobres y como mujeres. El modelo patriarcal era hegemónico.

En el caso de las congregaciones extranjeras, la relación nativa-extranjera se realizaba en los mismos términos. La imagen de Iglesia que se buscaba proyectar y la clase social de pertenencia de cada colegio, parroquia u orden religiosa, se manifestaba claramente a través del vocabulario utilizado, la ropa y hasta el mobiliario.

La autoridad episcopal

Hasta 1966, de acuerdo a la Ley 11.715, la elección de la terna de obispos y la creación de obispados era atribución del Congreso Nacional; en la década de 1930, como era común en las cámaras, los nombramientos fueron tema de discusión y sorna entre los legisladores del Partido Socialista y el Partido Demócrata Progresista de Lisandro de la Torre.

Al mismo tiempo, como se puede observar a través de las declaraciones de obispos, se produjeron cambios en la concepción que el cuerpo episcopal tenía de su misión. Con el correr de los años aumentó la importancia de su rol y función social y política. La interrelación entre el poder católico y el poder político-estatal se fue acrecentando.

Tomemos el caso del cardenal Copello. Durante más de 20 años fue el primado de la Argentina y su vida terminó oscuramente en Roma luego de ser *reemplazado* de su cargo de arzobispo de Buenos Aires tras la caída del gobierno peronista por exigencia de la nueva coalición dictatorial. Los estudios no profundizan en ese hecho. Es uno de los grandes olvidados del catolicismo argentino.[21]

En su libro *Los que mandan*, José Luis de Imaz, dedica un capítulo a los obispos argentinos y hace un estudio "no religioso del

fenómeno religioso". Es uno de los escasos trabajos sobre el tema. Comienza su investigación en 1934 y analiza en detalle el nombramiento de obispos de esa fecha, que significó una renovación total del cuerpo episcopal; hay que recordar que por entonces los cargos se ejercían de por vida y, en consecuencia, esta era mucho más lenta que en otras actividades. "La creación de diócesis por subdivisión de las existentes, se ha convertido en el instrumento de renovación en la cúspide, 'paliativo funcional' aplicado al carácter vitalicio del rol" (De Imaz, 1964).

En la nómina de obispos nombrados en 1934 se puede observar que la mayoría eran primera generación argentina de hijos de inmigrantes; es decir que la burguesía pampeana, las grandes familias terratenientes, no había dado hijos que hubieran llegado a esa jerarquía. En referencia al tipo de obispo, De Imaz afirma: "Había nacido en un ambiente rural colono antes de fin de siglo e ingresado al seminario antes también del Centenario. Así el reclutamiento de personas provenientes aun del más humilde origen, se produjo en la Iglesia antes que en las demás instituciones básicas del país" (De Imaz, 1964: 176).

Al analizar la década de 1960, este autor informa que, "según su origen, el 15% de los obispos eran criollos, el 77% hijos de inmigrantes y el 8% extranjeros; y según su extracción social, 5 provenían de familias tradicionales del interior, 18 de la clase media dependiente o acomodada y otros 18 de sectores populares". Esta distribución muestra una autoridad eclesial proveniente de grupos sociales en ascenso de la ciudad y el agro, de padres inmigrantes, reflejo de la composición social del país luego del llamado "aluvión inmigratorio".

Hay que destacar que ni las familias acomodadas de Buenos Aires ni las obreras o de sectores campesinos enviaban a sus hijos al seminario, y que ningún nativo de origen popular –los llamados "cabecitas negras"– accedió a un cargo episcopal. La italianización de los cardenales muestra, además, las cercanías con el Vaticano.

Recordemos que estos fueron Copello, Caggiano, Fasolino, Pironio, Primatesta, Aramburu, Sandri, Quarracino, Karlich, Bergoglio, Mejía, Poli y Villalba, la gran mayoría descendientes de inmigrantes italianos.

La heterogeneidad social producida por los cambios migratorios y la movilidad social, han desarrollado la idea de que el clero, al igual que los militares, provenía de las clases medias. Esta afirmación tiene una utilidad incierta, ya que el concepto de *clase media* aplicado sin rigurosidad y en continuidad a lo largo de la historia moderna argentina –por otra parte, muy utilizado por ensayistas– esconde más realidades de las que muestra y no brinda nuevos conocimientos si no se explicita y desarrolla en cada momento histórico a partir de comprender y analizar los diferentes regímenes sociales de acumulación dominantes. El no hacerlo impide profundizar y analizar las contradicciones sociales y los intereses opuestos de la sociedad en cada momento histórico.

En la homogeneidad y unidad que busca mostrar el cuerpo episcopal se puede apreciar cómo se llegaba a ser obispo, cuáles eran las condiciones que primaban para lograrlo y los nuevos imaginarios que se intentaban construir para la Iglesia Católica. Estas estrategias no estaban abiertas a todos los actores del clero: los interesados debían ser capaces de movilizar un capital cultural y social personal que iba más allá del proceso formalmente homogeneizante de la institución eclesiástica. La proveniencia social debía ligarse con la relación individual y la fidelidad de largo plazo a la institución eclesiástica.

Pierre Bourdieu ha trabajado esta temática con respecto a los obispos franceses y pudo modelar dos tipos de obispos, ligados a dos maneras distintas de reclutamiento:

> De un lado, los oblatos que, destinados y orientados a la Iglesia desde su primera infancia, invierten totalmente en una institución a la cual le deben todo; quienes están dispuestos a darlo todo

una institución que todo les ha dado, sin la cual y fuera de la cual no serían nada. Por otro lado los obispos que, ordenados más tarde, poseen, antes de su entrada a Iglesia, además de un capital social heredado, un capital escolar importante, y mantienen por eso una relación más distante, más despejada, menos orientada hacia las cosas temporales, referidas a la institución, a sus jerarquías, sus conflictos propios (Bourdieu, 2009: 97).

Los *oblatos* y los *herederos* no estaban en similar posición frente a la distribución institucional de los ministerios: los primeros se encontraban más frecuentemente en la situación de ser simples curas de parroquia, mientras que los herederos tenían a su cargo tanto las tareas de reproducción eclesial –en seminarios y casas de formación– como las sociales y de presencia cultural y política, en la Acción Católica y los movimientos que involucraba.

Ambos grupos estaban en una posición aún más desigual en los momentos de crisis del sentido de su función sacerdotal: los oblatos solo tenían el camino institucional, mientras que los herederos podían reconvertirse y redefinir su situación por fuera y al margen de la institución. Es decir que los oblatos vivían para la institución y los herederos podían tomar distancia de ella, ya que tenían otras posibilidades abiertas.

Por otra parte, la mayoría de los obispos pasaron por Roma: de los veintiuno nombrados en 1936, doce habían estudiado en el Colegio Pío Latino Americano y la Pontificia Università Gregoriana de Roma, y otro núcleo provenía de órdenes religiosas con casa madre en Roma, que reproducían la visión del mundo de su congregación. Uno solo era cura párroco –el presbítero César Caneva, de Azul, nombrado obispo de la misma ciudad– y el resto ya ocupaba cargos en la burocracia institucional, con lo cual traían un capital simbólico considerable (todos ellos utilizaban ya el título de monseñor). Varios de ellos eran asesores en la Acción Católica: al igual que los rectores y profesores de seminario

estas posiciones brindaban mayores posibilidades de tener contacto cotidiano con las autoridades romanas y sus representantes locales en la nunciatura. De esa regulación saldrá el primer papa latinoamericano.

Estamos así en presencia de una racionalización de la carrera eclesiástica, en lo que el análisis weberiano califica de desarrollo de una burocratización de la función. Para llegar al cargo no bastaban las cualidades familiares o carismáticas, sino que había que lograr el acuerdo de la burocracia institucionalizada y recrear el imaginario romanizado e integralista que estaba siendo dominante.

Se buscaba y se exigía al obispo y al sacerdote una mayor sensibilidad espiritual, política y familiaridad con el Estado y la sociedad. Los símbolos de estos nuevos vínculos y presencia se pueden observar en la ampliación del Pontificio Seminario Mayor Metropolitano de la Inmaculada Concepción –más conocido como el Seminario de Villa Devoto, principal lugar de formación para centenares de seminaristas y sacerdotes de todo el país–, que contó con la presencia del presidente Roberto Ortiz. Fue la primera ocasión en que un mandatario participaba de una ceremonia semejante y puso en evidencia la colaboración del gobierno en la formación de los futuros sacerdotes.

La burocracia de entonces se distinguía por la especialización y la preparación de profesionales racionales: el funcionario eclesial del siglo XIX tenía un horizonte de sentido local, y el del XX poseía una mayor preparación profesional y especialización y un horizonte de sentido con proyección nacional e internacional. Esa matriz se mantiene en el siglo XXI, y marcó el surgimiento de Bergoglio.

Con los gobiernos militares se dejó atrás el período en que la terna del Congreso incluía a personas ajenas a la Iglesia Católica o a exsacerdotes que rechazaban y negaban especialmente a la autoridad católica.[22] O de que se expulsara a los nuncios, como

Desde 1955 las sanciones cambiaron de sentido: ese año, la Iglesia Católica excomulgó a Juan Domingo Perón, presidente constitucional de los argentinos, lo cual produjo una gran conmoción, y en 1987 le aplicó la misma sanción a todos los diputados y senadores que aprobaron el divorcio vincular. Sin embargo, en 2010, cuando se votaba la ley de matrimonio igualitario, la amenaza a los legisladores de ser excomulgados si la aprobaban no generó preocupación, además de que no se cumplió.

Para impedir la promulgación de la ley, en julio de ese año el cardenal Bergoglio dijo: "No seamos ingenuos: no se trata de una simple lucha política; es la pretensión destructiva al plan de Dios. No se trata de un mero proyecto legislativo (este es solo el instrumento) sino de una *movida* del Padre de la Mentira que pretende confundir y engañar a los hijos de Dios". La probación de la ley por amplias mayorías indica que la Iglesia Católica no tiene ya legitimidad para esas amenazas.

Los católicos de a pie con sus organizaciones "a la ofensiva". De notables a militantes

A comienzos de la década de 1930 la organización católica típica era la Acción Católica, el llamado "brazo largo de la jerarquía". Antes de esa época existieron otros movimientos: en 1922 el padre Grote creó los Círculos de Obreros, al que siguieron las Vanguardias Obreras Católicas –destinado a los jóvenes–, las diferentes Congregaciones Marianas, los colaboradores y colaboradoras de San Vicente de Paul, la Federación Argentina Católica de Empleadas –creada por monseñor de Andrea–, los oratorios festivos de la orden salesiana, los movimientos juveniles de las diversas órdenes religiosas, etc.

Según la mayoría de los testimonios, hasta antes de la organización de la Acción Católica, los grupos de *notables* estaban formados especialmente por varones y algunas mujeres de las clases

altas, provenientes en su mayoría de familias de la burguesía pampeana y de las aristocracias provinciales, y la actividad se basaba fundamentalmente en la beneficencia, en la *ayuda a los pobres*. Aunque había otras iniciativas, como las de los Círculos, una prensa católica y numerosos grupos y congregaciones, su acción era casi insignificante.

Los estudios se concentraron en los obispos, las clases altas, los dirigentes y poco se investigó histórico y sociológicamente sobre la gran masa de los católicos, su vida, sus costumbres, su religiosidad y su actuación social y política. Recién en las últimas décadas se han comenzado a realizar en América Latina investigaciones sociológicas que parten del complejo y diverso mundo de los pobres; esto, fruto de la militarización de la sociedad argentina y latinoamericana en el siglo XX y los paradigmas teóricos, metodológicos dominantes en las Ciencias Sociales, más interesados en instituciones que en actores sociales.

La superación de criterios etnocéntricos institucionales o culturales y la eliminación de la dicotomía religión oficial/religión popular o sagrado/profano han permitido ir descubriendo la compleja relación de la vivencia religiosa en los *no personas*, en los invisibilizados, en aquellos olvidados de las crónicas y ensayos. Así, de ser casi totalmente ignorada, la religión de los pobres, el catolicismo de los sectores populares, pasó a ser objeto de estudio y preocupación intelectual. Para ello fue necesario buscar nuevos instrumentos metodológicos, otras fuentes de información, y aceptar nuevos interlocutores en el análisis socio-histórico de la vida religiosa (Ameigeiras, 2008).

Se trató así de analizar la religión popular no en función de un determinado catolicismo considerado como *forma-modelo*, sino a partir de sus características internas, y comprendido al interior de las relaciones sociales que le sirven de base y de contexto. De este modo se rechazó toda definición *a priori* de la religión en términos normativos y se tuvo en cuenta el conjunto de las prácticas

simbólicas consideradas como religiosas por aquellos que la vivieron. Teniendo en cuenta que toda acción, considerada en sí misma, es inmediatamente significante, y las creencias y los valores se encuentran presentes en el mundo de la vida (Vasilachis, 2006).

No olvidemos que, en el siglo XIX y comienzos del XX, el sector que se autoidentificaba como representante del catolicismo era el ligado a la burguesía ganadera y cerealera, las grandes familias del interior, las clases altas y adineradas. Y que más tarde, a partir de 1930, el catolicismo integral dominante los etiquetó como católicos "pitucos", "de forma", "liberales", "del domingo", "de señoras gordas", pero durante años se asociaron los dos términos. Basta con ver los apellidos de los miembros de las organizaciones católicas de la época.

La Acción Católica Argentina

Como adelantamos, la Acción Católica Argentina fue la organización fundamental en el dispositivo del movimiento católico integral entre los treinta y los cuarenta. Su existencia se debió a la construcción de un actor capaz de llevar adelante el pensamiento que lo regía, valiéndose de las oportunidades que le ofrecía el Estado. En Argentina, como se vio, esta se relacionó con la crisis del Estado liberal, y la Acción Católica –en todas sus dimensiones y movimientos– fue el actor con capacidad operativa como para implementar el proyecto del catolicismo intransigente.

Sin embargo, este actor no fue improvisado, sino que se formó durante años. Desde sus comienzos, en 1931, y hasta la actualidad, surgieron de su interior militantes que se incorporaron a la actividad religiosa, política y social. Por esto, el desarrollo de la Acción Católica brinda pistas serias para el análisis de la Iglesia y la sociedad argentina. En concreto, ignorarla, desconocerla o malinterpretarla puede significar perder el sentido que una porción de la clase dirigente dio (da) a su accionar cotidiano.

La aparición y creación de la Acción Católica se encuadra en ese gran objetivo que se propuso el catolicismo, de *cristianizar toda la sociedad*. Para eso había que ganar la plaza pública, la calle, el Estado, llevar a Jesucristo a todos los rincones y los ambientes. La tarea parroquial y cultural no alcanzaba y era necesario penetrar en la sociedad pero de una manera nueva, renovada. Fue necesario que los propios fieles asumieran su *misión de apóstoles*, pero accionando dentro de una unidad de acción, de organización, de concepción.

Los antiguos grupos de fieles de fines del XIX y principios del siglo XX no respondían a esta modalidad: algunos habían pactado con la realidad de la sociedad liberal y otros se habían asumido como la porción religiosa de la sociedad, y sus tareas prácticamente se limitaban a la beneficencia, los rezos y las misas. La nueva organización tenía objetivos más ambiciosos, sería *el brazo largo de la jerarquía*, parte de la estructura organizativa y cultural de la Iglesia. Así, a los obispos y sacerdotes se sumaría un nuevo sector: los católicos organizados, unidos y formados en un nuevo catolicismo de acción.

La preocupación por los *fieles dispersos*, por convertir a los no creyentes, por dirigir organizaciones intermedias y por dinamizar a los católicos apáticos se convirtió en el *leitmotiv* de la movilización de los cuadros de la Acción Católica, y el descubrimiento de que el pueblo estaba alejado o no había sido insuficientemente cristianizado era el telón de fondo que animaba el impulso misionero, movilizador y utópico.

La caracterización del momento como "descristianizado", de "falta de sacerdotes" y de un "clima social adverso a la presencia de Cristo", no hacían sino aumentar las motivaciones en aquellos que eran llamados a ocupar los nuevos puestos en el centro y las periferias de las ciudades. Si bien en un principio la acción fue entendida como de misión, vocación y llamado para algunos elegidos y según los ambientes y clases sociales, con el correr de los años

–especialmente a partir del Concilio Vaticano II, en la década de 1960– se impuso como modelo a todos los católicos. El descubrir que no había dos historias –la de Dios y la de las personas– sino un proyecto de construcción del Reino de Dios desde el aquí y ahora los llevó a reconocer "los signos de los tiempos" en la cotidianeidad. La orientación se vio también acentuada por el sentimiento de ser responsable del otro, por la idea de que los hombres son dependientes los unos de los otros, que la solidaridad grupal debe primar al "egoísmo individualista" y que nadie se "salva solo" sino que lo hace en grupo y comunidad.

Esta preocupación por lo social nació de una profunda reconversión de los principios religiosos, que hicieron que los dogmas y las liturgias dejaran de ser realidades lejanas para convertirse en hechos históricos, en nuevos dadores de sentido. Los conceptos teológicos como *comunión de los santos*, *cuerpo místico*, *Jesús histórico* y *Cristo de la fe* dejaban de ser nociones abstractas para convertirse en instancias movilizadoras y promesas a cumplir.

Surgió así entre los integrantes de la Acción Católica el sentimiento de ser llamados a una misión fundamental –como "aristócratas de salvación", según Weber–, como generadores de la "mujer nueva", el "hombre nuevo", el "joven nuevo", la "Argentina nueva", como recurrentemente se decía en los informes. Además, la convicción profunda de que su accionar era el que transformaría, "aquí y ahora" la sociedad y corregiría los errores de sus ancestros.

Como dice Troelstch, el carácter sectario y mesiánico del cristianismo, que le viene desde sus orígenes y se pierde en la historia del tiempo, reaparece en la creación de todo nuevo movimiento en el seno de una institución como es la Iglesia. La necesidad de crear e implementar algo nuevo en la historia de un grupo religioso, implica necesariamente el reconocimiento de una debilidad, de una carencia, de una falta o falla en la larga historia de ese grupo (Troelstch, 1992). Existía así en los impulsores de la Acción Católica el sentimiento de que sus ancestros

no habían sido capaces de cumplir con su rol, y pronto reconocieron las debilidades y fracasos de las generaciones anteriores en su tarea de crear una modernidad católica argentina.

El movimiento en marcha

"El 5 de abril de 1931 marca una etapa trascendental en el movimiento católico argentino. El espíritu genial de SS Pío XI 'el viejo padre de la Acción Católica' crea 'no sin divina inspiración' esta obra magnífica que estimuló el apostolado laico de todos los tiempos y lo encauzó por derroteros señalados en cada caso por la jerarquía eclesiástica y bajo su inmediata autoridad y orientación", dijo Emilio Cárdenas, presidente de la Acción Católica en ese mismo año.

La nunciatura jugó un rol decisivo en el proceso de creación. Por sugerencia del nuncio Felipe Cortesi, en 1930 viajaron a Roma cuatro sacerdotes para estudiar y hacer contacto directo con el Vaticano y la Acción Católica italiana: Antonio Caggiano, Froilán Ferreyra Reinafe, Silvino Martínez y Cornelio Vignetti se encontraron así con Pío XI, con obispos y sacerdotes italianos. Al volver al país "recorrieron todas las diócesis para crear los organismos estatutarios y redactaron un pequeño libro llamado a producir grandes efectos: *La Acción Católica en la República Argentina. Bases y estatutos*. Será el documento que permitirá movilizar coordinadamente todas las voluntades" (*Criterio*, n° 1.862, 1981).

Los primeros integrantes de la Acción Católica venían de diversas procedencias: por un lado, de las Congregaciones Marianas, cuyos miembros participaron de la preparación y constitución de la organización. Los miembros de la Sociedad San Vicente de Paul, por su parte, contribuyeron para constituir los centros que establecieron los párrocos en cada localidad. La tercera vertiente estuvo dada por las asociaciones de exalumnos y alumnos de los colegios religiosos vinculados a la Compañía de Jesús, los marianistas y del Verbo Divino.

En el comienzo, la organización se afianzó en el ámbito parroquial –a partir de aquellos que participan más asiduamente en la vida litúrgica, catequística y sacramental– con el objetivo de obtener luego la mayor cantidad posible de militantes entre quienes estaban alejados del aparato institucional y de las antiguas organizaciones eclesiales.

Los recién llegados, especialmente los provenientes de sectores urbanos en ascenso social –donde, es interesante destacar, había un número importante de hijos e hijas de inmigrantes europeos–, tuvieron así su primera actividad social, cultural, relacional, de análisis, de conocimiento de la realidad y de compartir un futuro en común. Y con el tiempo comenzaron a disputar la representatividad del catolicismo a las viejas familias ilustres y a los notables que durante años habían monopolizado las asociaciones católicas.

A través de encuentros semanales locales, reuniones regionales y asambleas nacionales e internacionales se fue creando una inmensa red de contactos y relaciones que formaron, en el largo plazo, una concepción sobre la vida, la naturaleza, la sexualidad, la pareja, el compromiso, el país y el mundo de fuerte identidad católica.

Los miembros de la Acción Católica aprendieron a hablar en público, a dirigir pequeños grupos y grandes asambleas, a negociar, a controlar emociones, a discutir, redactar informes, hacer síntesis, decidir cuándo y cómo se debía concluir una asamblea, un debate o una discusión, y cómo se construía una autoridad conflictiva en la horizontalidad y verticalidad. Esta experiencia resultaría vital para los militantes cuando decidieran pasar a la actividad política.

En su ámbito nacieron también sociabilidades, subjetividades y espiritualidades fraternales de largo plazo, fruto de una experiencia que daba sentido a la vida y creaba una mística, una ascesis y una utopía movilizadora de largo aliento. Pero estas sociabilidades también producían desencantos, crisis, enfrentamientos y desilusiones

en los múltiples caminos que se podían recorrer. Se abrieron varias racionalidades con sus instrumentos y fines, paraísos e infiernos, amigos y enemigos, y cada una trataba de mostrar que representaban al verdadero católico y catolicismo.

El estudio sociológico del catolicismo encuentra en la Acción Católica una enorme cantidad de personas, grupos y asociaciones que pueden servir para el análisis y la investigación social de una sociedad concreta, que le permiten comprender quiénes eran los productores materiales y simbólicos de los imaginarios de las esperas, las promesas, los sacrificios, los tiempo, las utopías, las felicidades y las creencias, y cómo esto se vivía en grupos y clases sociales específicas.

El movimiento, en formación, fue atravesando por diversas etapas, aunque todos tenían a la acción *salvadora* como principal ingrediente. En un principio esta era llegar al individuo que estaba cerca, luego a grupos organizados y más tarde se planteó la necesidad de penetrar los diversos ambientes.

Según los testimonios, los primeros momentos fueron de enseñanza y de aprendizaje, las reuniones de centros y círculos se convirtieron en verdaderas clases de adoctrinamiento social y religioso. Luego se planteó la discusión en torno al problema de la formación y de la acción, con la cual comprendieron que la acción debía ir unida a la formación, se aclararon perspectivas y se comenzó con una verdadera acción exterior, organizada, concreta. Así pudieron llegar a la tercera etapa, la de penetración, en la que ya no se trataba de realizar y asistir a los propios actos, sino de actuar en cada clase social y ambiente –obrero, educativo, rural, sindical, profesional– para transformarlo. El cuarto paso fue realizar una acción grupal sobre tal o cual grupo social y no aislar en él al cristiano.

La utopía de la Acción Católica, de *recristianizar* toda la sociedad no tuvo límites en el tiempo ni en el espacio: había "siempre" un nuevo sector a conquistar, un nuevo espacio a ocupar. Se reconocían dos enemigos –el laicismo liberal, que "corroe el ambiente",

y el socialismo, que "avanza sobre el sector popular"– y no responder al desafío social, al llamado de Cristo, comenzó a estar considerado como debilitar el *cuerpo místico*, estar en falta, tener culpa, o sea, cometer un pecado. La motivación primera y última era cumplir, imitando a Jesús, con el plan de Dios. Una palabra clave era "compromiso" que, junto con "testimonio", suponía dar cauce a la intensidad de la vida religiosa. Por eso para estos militantes, el peor enemigo era el apático, el indiferente, el que hacía su vida individual. Al liberal se lo despreciaba y al comunista se lo admiraba y se lo combatía.

Una estructura compleja y eficiente

La Acción Católica era dirigida por una Junta Nacional nombrada por el episcopado. Entre 1931 y 1946 tuvo como asesor al padre Antonio Caggiano, considerado como el "verdadero maestro y conductor" de la organización.[23] En el acta de la primera reunión, realizada el 2 de mayo de 1931, se pueden leer las palabras pronunciadas por Martín Jacobe, su primer presidente, que muestran claramente los objetivos:

> Ya que por una muy singular gracia de Dios hemos sido llamados para esta obra tan semejante al sacerdocio, puesto que la Acción Católica no es otra cosa que el apostolado de los fieles que bajo la guía de los obispos ayudan a la Iglesia y completan, en cierta manera, su ministerio [...] ya que se nos da, en fin, la misión que indica nuestro lema (*Pax Christi in Regno Christi*), de cooperar bajo la inmediata dirección de los Pastores, a la difusión del Reino de Dios en la tierra, tenemos que compenetrarnos previamente del espíritu que el sabio Pontífice imprime a sus directivas para la Acción Católica. Sobre esa base de la oración y bajo la dirección de nuestro asesor eclesiástico, podemos desenvolver ese apostolado externo que es la Acción Católica.

El episcopado nombró también a los dirigentes de las diversas ramas. La Liga de Damas –luego llamada Asociación de Mujeres de la Acción Católica– fue una de las primeras en constituirse. Tuvo como primera presidenta a Mercedes Avellaneda de Dellepiane y como asesor al padre Vallazza, cura de la Merced. Contó con la presencia de mujeres pertenecientes a las familias de la alta burguesía agraria y ganadera del país, que hasta entonces habían formado la Liga Argentina de Damas Católicas. De esas familias provinieron los aportes para la construcción de la mayoría de los templos inaugurados en Buenos Aires en la década de 1930. Este grupo de mujeres editaba la revista *Anhelos*, a la que se sumó más tarde *Primeras Armas* (sic), destinada a los niños.

La Asociación Nacional de Hombres Católicos, creada en 1931, estaba formada por varones de distintas edades y ocupaciones que militaban o habían pertenecido a diversas instituciones católicas, de manera que podían encarar inmediatamente la función específica que se les encomendara. Al año siguiente apareció su órgano de difusión, *Concordia*, destinado a informar las actividades de la organización y a defender y difundir los principios católicos.

También en 1931 fue creada la Federación de la Juventud Católica, que tuvo como primer presidente a Daniel Zambrano y al sacerdote Carboni como asesor. Los jóvenes fueron los primeros en comenzar con la dinámica de *ganar la calle*, para lo cual, según recogen los testimonios, debieron pelear "a trompadas limpias" con los protestantes, comunistas y socialistas que les impedían realizar sus actos. Otra herramienta de penetración fue la revista *Sursum*, que ya en su primer número fue demostrativo del sentido que estos jóvenes le daban a la acción:

> Jóvenes católicos: esta es vuestra hora. Hora de renovación, el más intrépido de los ancianos, repite al frente de sus huestes juveniles el gesto secular de los pontífices, que se adelantan, vencedor del maligno, al lugar del sacrificio. ¡Con Pio XI hasta

el martirio! Tal debe ser nuestro programa. Hora heroica, no admite vacilaciones, no consiente excusas (*Sursum*, n° 1, 1931).

La proclama y el mensaje eran claros: la lucha, la conquista, el martirio, un programa no para mayorías sino para un número reducido, consciente, aguerrido. La mística que rodeaba a estos núcleos era movilizadora y totalizadora. La opción es clara: apóstoles o cobardes, el cielo o el infierno.

En la Juventud Femenina Católica, también creada en 1931, figuraban nuevamente los nombres de familias adineradas y acomodadas, y tenían en común "su sólida piedad, su ardiente amor a la Iglesia y su filial obediencia a la voz de la jerarquía", según dijeron en el primer número de *Ideales*, la revista que publicaban.

Consolidación y desarrollo

Desde el comienzo, en la década de 1930, dada la represión militar y policial, la Acción Católica fue una de las pocas organizaciones sociales con posibilidades de expandirse en lo nacional, con prensa propia, y nucleaba a un sector de la población, especialmente juvenil y de clases en ascenso social. Con el correr de los años contó también con servicios, ayudas y beneficios brindados por el Estado y sus administradores. A sus actos y ceremonias concurrían ilustres católicos, gobernadores, ministros y funcionarios nacionales y provinciales. Hay que tener en cuenta que esta organización *religiosa* despertaba simpatía entre las autoridades, ya que "ayudaba a la paz y orden social" y canalizaba las energías de los grupos juveniles.

A medida que fueron creciendo, las distintas ramas comenzaron a desarrollar sus propios encuentros nacionales, con un número de participantes en constante aumento. Con el tiempo, también, se fueron creando secretariados destinados a profundizar en los temas que permitían darles a los militantes una mayor preparación para la

presencia y penetración en los distintos ámbitos de la sociedad. Teniendo en cuenta que los principios católicos debían responder en todos los aspectos de la vida, se generaron estudios de sociología, educación, economía, moral y política católicos. El catolicismo, en este pensamiento, era un todo, se lo aceptaba o se lo dejaba. La Acción Católica se convirtió así en uno de los más productivos laboratorios de ideas y generador de propuestas del país, cuya radiación no se limitaba a grupos internos sino que llegó a los distintos sectores de la sociedad, los partidos políticos y el Estado.

El Secretariado Central Económico y Social, creado en 1934, tenía el cometido de "iniciar, orientar y estimular todas las iniciativas de carácter económico y social de nuestro campo, de conformidad con las directivas pontificias relacionadas con la justicia y la caridad". Se puede observar cómo la acción social y la doctrinaria marchaban juntas, que la religión y la espiritualidad cobraban sentido a través de la inserción social. Así, se respondía a las exigencias de formación integral que debían presentar los militantes.

Estas actividades estuvieron acompañadas por las Semanas Sociales, que constituían un lugar de encuentro no solo para los militantes sino para todos los interesados en el tema: miles de personas de todo el país participaron, pasaron o colaboraron en jornadas dedicadas a las temáticas de la economía, la mujer, el trabajo, la madre o el joven, para reflexionar y producir propuestas sobre esos temas.

Sin duda, el momento privilegiado de encuentro de la gran familia de la Acción Católica eran las asambleas federales. Todos los testimonios recogidos, como los informes realizados sobre ellas, indican que eran los momentos fuertes en la vida de la institución: viajar, marchar, iniciar nuevas relaciones, descubrir otras ciudades y culturas, y el compartir unos días de éxtasis, fiestas y alegrías moldeaban la vida de los participantes. La cantidad de concurrentes se incrementó año a año: según datos de *Sursum* y *Antorcha*, de la primera Asamblea Federal –celebrada en Buenos Aires en 1933– participaron 1.400 delegados, de la tercera –en Córdoba, en

1937– 3.300 y de la quinta –en Mendoza, en 1943–, 7.000. Estas cifras alcanzadas fueron para los militantes la prueba de que estaban en el buen camino.

Por otra parte, estas reuniones brindan valioso material para la investigación. La organización de cada una de ellas demandaba varios meses de preparación, los responsables viajaban por el país, tomaban contacto con diversos grupos locales hasta determinar la temática, que reflejaba las preocupaciones centrales del momento en el lugar establecido. Por esto, los encuentros eran precedidos por encuestas, censos y cuestionarios sobre los temas planteados; por ejemplo, para el Congreso de la Juventud celebrado en Buenos Aires en 1946, que contó con unos 40.000 participantes, se encuestaron previamente más de 200.000 jóvenes de la ciudad y se obtuvieron datos de sus vidas.

Los participantes de los encuentros estaban acompañados por sacerdotes, religiosos, obispos y por el representante del Papa en la Argentina; en un catolicismo con poca tradición e historia, como era el argentino, donde no existían figuras locales que pudieran conducir ni santos que sirvieran de ejemplo y faro, la figura del Papa cumplía el rol de aglutinar a todos los sectores detrás de quien tenía la misión de dirigirlos hacia la *tierra prometida*, hacia la *Jerusalén celeste*.

Las asambleas federales eran a su vez un lugar privilegiado de socialización: los representantes de nuevos sectores sociales –clases populares en ascenso social, hijos de inmigrantes propietarios de pequeñas y medianas empresas, talleres, negocios o tierras, hijos de profesionales y funcionarios– tenían así un canal único para *descubrir* el país, tomar contacto con las realidades provinciales y capitalinas, *salir* de su pequeño mundo.

La Acción Católica cumplía el rol de ir nacionalizando y politizando a estos nuevos sectores sociales, de hacer *nuevos patriotas* en un contexto social donde los conflictos comenzaban a agudizarse y las distintas tomas de posición –respecto de las guerras

europeas, la crisis económica, el surgimiento del peronismo, los golpes de Estado militares– ponían en tela de juicio antiguas fidelidades y creencias.

Estas experiencias también horizontalizaban las relaciones al interior del campo religioso; la relación franca, directa y hasta a veces cuestionada que se producía entre dirigentes, sacerdotes y obispos recreaba y ampliaba las solidaridades, al mismo tiempo que abría la puerta a conflictos de competencia, de conciencia y de autoridad. En una sociedad donde los jóvenes no encontraban espacio vital, las subjetividades y sociabilidades que vivían en la Acción Católica hacía que aumentara su fidelidad a la institución.

Los datos publicados por la organización al cumplir sus primeros veinte años indican que la Acción Católica tenía entonces 123.753 asociados; al observar las cifras con más detalle se puede observar que, a excepción de en los jóvenes, a partir de 1940 disminuyó la cantidad de socios y desde 1943 hubo una pronunciada falta de nuevos asociados.

Esto se puede explicar, por un lado, con que la revolución de 1943, apoyada totalmente por el catolicismo integral, canalizó parte de los militantes y especialmente de los dirigentes hacía el aparato del Estado: funcionarios, ministros, asesores e interventores provinieron del *riñón* católico que priorizaba en esos años las tareas sociales y políticas. Además, la efervescencia política y social hizo que los militantes buscaran *penetrar* en los ambientes partidarios; inclusive algunos de los nucleamientos que surgieron en esa época –como el Movimiento Renovación y la Alianza de la Juventud Nacionalista– estuvieron formados por miembros de la Acción Católica (De Imaz, 1973).

La incorporación de católicos a la revolución de 1943 produjo una gran discusión al interior del mundo católico; si para el movimiento integral era un deber *estar presente*, para otros sectores del catolicismo, el gobierno era la expresión del nazi-fascismo en la Argentina. Esta discusión llegó al seno de la Acción Católica.

especialmente en los cuadros dirigentes y en ciertas parroquias donde la militancia provenía de sectores acomodados. Los enfrentamientos fueron inevitables y las acusaciones se hicieron públicas.

Búsqueda de espacios

Como se dijo, la preocupación de los dirigentes de la Acción Católica era ir ampliando la influencia del movimiento a fin de cumplir su objetivo central, la cristianización de la sociedad, la restauración de la patria en Cristo.

El *llamado a bandera* no se hizo esperar; recordemos que la organización nació durante un gobierno militar, cuando comenzaba a desarrollarse el Estado militar en la Argentina, y desde su inicio buscó relacionarse con las autoridades a fin de llevar la palabra de los obispos y defender fundamentalmente los intereses de la Iglesia. La primera entrada de representantes de la Acción Católica a la casa de gobierno se hizo de la mano de un general; en ese primer encuentro se buscó demostrar que se marchaba por la misma senda y que se compartían propuestas e ideales, y luego de agradecerle al general Uriburu la aprobación de partidas para el sostenimiento de los nuevos obispados, le expresaron sus anhelos y temores. El discurso nos muestra continuidades con el viejo catolicismo de conciliación. En este sentido, Tomás Cullen dijo:

> Nadie defenderá con mayor celo y civismo que los señores obispos [...] la idea de Dios, Patria, estabilidad de la familia, la inviolabilidad de la propiedad [...]. Desgraciadamente estos ideales se encuentran en la actualidad desconocidos y reciamente combatidos por elementos extraños a nuestras tradiciones y a nuestro suelo y que se han introducido de contrabando [...]. En vuestras gestiones de gobernante habéis realizado obra de experto sembrador, separando la cizaña del grano (*Criterio*, n° 208, 1932).

¿Cuánto tiempo esperaba perdurar ese catolicismo de Dios, Patria y familia? El catolicismo integral no negaba la existencia de clases sociales y de conflictos entre ellas, y creía que su superación no pasaba por el enfrentamiento y la lucha de clases, sino por la armonía y la colaboración. Y que la formación de "sanos y verdaderos dirigentes" en cada clase y ambiente permitiría solucionar los conflictos. El paso del documento a la acción, del discurso a los proyectos comenzó a cambiar mentalidades y trayectorias.

Una de las mayores dificultades para la Acción Católica se presentó en el ámbito obrero, donde ya existían organizaciones católicas, como los Círculos y las Vanguardias Obreras Católicas. Estas organizaciones respondían a otra concepción, se habían ido transformando desde el viejo catolicismo de conciliación, en complemento de la sociedad liberal y no se pensaban para contestarla y crear otra en su reemplazo. En esos grupos se cumplía principalmente con la función religiosa que le asignaba el viejo Estado liberal –oración, sumisión, defensa de la propiedad, actividades deportivas, retiros, pedir algunas mejores laborales– y no se buscaba la presencia en los sindicatos, la lucha junto a todos los obreros.

La creación de la Juventud Obrera Católica, en 1941, fue la respuesta al plan del catolicismo integral para hacer de la Argentina un país católico. Se trataba de formar un movimiento de obreros católicos al servicio de la clase obrera, no con los tradicionales moldes de la Acción Católica modelo italiano, que separaba varones de mujeres y jóvenes de adultos, sino inspirado en los modelos belga y francés, que dividía por clases y ambientes sociales. Se plantearon *movimientos de frontera*, con una fuerte metodología de revisión de vida, en los que no se partía de la doctrina para ir a la acción sino al contrario, se partía de revisar la vida en comunidad, analizar la situación, comprender los conflictos, para luego buscar en la vida de Jesús la respuesta específica a esa situación y volver a la acción desde esa nueva perspectiva. Este paradigma

dejaba atrás los *principios doctrinarios* universales en lo social e iba a la búsqueda de la enseñanza social católica para cada coyuntura local con sus particularidades culturales, subjetivas, históricas y religiosas concretas. La lectura comentada y crítica de la *Biblia* era central, pues se entendía que la acción surgiría tanto de la vida de Jesús y sus seguidores como de sus continuadores en la construcción del Reino a lo largo de los siglos: así la verdad no era una y para siempre y eterna sino que también se construía, y no estaba depositada en un solo lugar (la institución) sino también en los militantes católicos.

En ese mundo nació la consigna de no crear sindicatos católicos –como lo pregonaba y hacía monseñor De Andrea con su catolicismo de conciliación– sino que los católicos dirigieran los sindicatos.

A partir de este nuevo paradigma se puede observar una profunda ruptura epistemológica, que generó nuevos conflictos pero también abrió nuevos caminos y esperanzas. Las trayectorias de estos trabajadores muestran los caminos sinuosos que debieron tomar para responder, al mismo tiempo, a su compromiso con el mundo obrero y su fidelidad a la Iglesia (Soneira, 2008). Procesos similares se produjeron con la creación de las juventudes Estudiantil, Universitaria y Agraria y sus relaciones en los ámbitos latinoamericano y mundial en las décadas de 1950 y 1960.

El catolicismo, como un lugar social, no podía escapar a los fenómenos en los cuales estaba inmerso, y la militarización y politización de la sociedad nutrió la militarización y politización del propio catolicismo, en este caso de la Acción Católica. Esto se reflejó claramente en parte del texto publicado por el sacerdote jesuita Guillermo Furlong, historiador y asesor de la rama juvenil:

> La Iglesia quiere tener su ejército, ejército permanente, ejército que en un todo esté organizado. También busca que todas las fuerzas católicas estén armadas, disciplinadas y coordenadas para que conjuntamente y bajo una sola dirección libren las batallas del Señor. Los caracteres de la organización, a quiénes se ha de reclutar, cómo y cuándo, no compete a los soldados ni aun a los oficiales sino al Estado Mayor, es decir al Jefe Supremo de la Iglesia y a los Sagrados Pastores, a ellos y exclusivamente a ellos. Si bien no todos los católicos pueden estar en la Acción Católica, hay una graduación de obligaciones: l. Dedicarse a la Acción Católica; 2. Contribuir a la Acción Católica; 3. Coordinarse con la Acción Católica. Si para estar en la Acción Católica tuvieran que abandonar otras instituciones, deberán alegrarse [...] (*Criterio*, nº 676, 1940).

Los interrogantes ¿militarización del catolicismo y clericalización de lo militar? y ¿condicionamientos sociales de lo religioso y condicionamientos religiosos de lo social? encaminaron un nuevo proceso, tanto en la sociedad como en el catolicismo y en el Estado.

Como el "otro" ejército, la Acción Católica debía tener también una mística, debía brindar un sentido trascendental a su lucha, el sacrificio y el dar la vida, debía tener un sentido. Y esa mística última no podía ser otra que imitar, seguir, actuar y, si era necesario, morir como Jesús, el Cristo. Se abría así un nuevo espacio casi desconocido para la mayoría de esos católicos: la lectura de los libros sagrados, del *Antiguo Testamento* y, sobre todo, del *Nuevo Testamento*. Y así como en las décadas de 1920 y 1930 estos textos llegaban principalmente a las clases *altas y cultivadas*, partir de la de 1940 y durante las dos siguientes las nuevas clases populares, plebeyas y burguesas en ascenso, así como los sectores profesionales e intelectuales, comenzaron a hacer suya la palabra de Dios desde esa perspectiva, lo que produjo una ruptura epistemológica.

Fue solo cuestión de tiempo para que apareciera en la Acción Católica el conflicto por las interpretaciones de la historia del pueblo de Dios y sobre cómo se debía construir el Reino de Dios, que se sumaron a las ya existentes sobre la realidad social.

cultural y política. Estas diferencias motivaron las crisis cíclicas en la organización, con las cuales cada generación tuvo la sensación de iniciar un camino y llegar a un límite, y tarde o temprano se le presentaban las opciones de continuar o salir. Los dirigentes, por su parte, entendían que la desorganización y desunión podía ser superada, y que los errores se debían a la mala comprensión que habían tenido sus predecesores. Es en ese clima de "entrega" y de "martirio" que se debe comprender y analizar a los militantes y dirigentes de la Acción Católica, especialmente de sus ramas juveniles. En la década de 1940, los años de mayor expansión, la trayectoria de varios varones y mujeres del catolicismo los llevó del compromiso individual al social y de este al político, lo cual trajo enfrentamientos al interior de la organización y entre sus dirigentes y el cuerpo episcopal.

A su vez, este compromiso político y social fue modificando la comprensión sobre el rol de la Iglesia, de los cristianos, de Jesús; las experiencias vividas en la calle llegaron al seno de la comunidad eclesial. Es por eso que en ese período se reformularon viejas concepciones de la Iglesia y se comenzó a hablar de ella como *cuerpo místico de Cristo*.

> El redescubrimiento entre las dos guerras de la enseñanza de San Pablo sobre el Cuerpo Místico y la reflexión sobre la naturaleza y misión de la Iglesia se conjugaron con la experiencia histórica de una generación que tuvo la ocasión de tomar una conciencia aguda de la interdependencia de los individuos y de su condicionamiento por las estructuras colectivas (Rémond, 1995: 670).

Esto estuvo acompañado por una cierta renovación bíblica y litúrgica. Los militantes comenzaron a elegir sus misas y templos preferidos como lugar de encuentro y de puesta en marcha de esa nueva presencia del espíritu. La Acción Católica les inculcó el hábito de la lectura social y bíblica, que se fue incorporando la

catequesis cotidiana. Lo social penetraba en lo religioso y viceversa. Se abrían así trayectorias y sociabilidades múltiples.

Luego de varios años de fundación y viendo el crecimiento de la organización ya no se discutía si se debía actuar, si se debía estar en política, sino cómo actuar para lograr la restauración de la sociedad argentina a los valores cristianos. La acción marcó el clima de la época. Esto está ejemplificado en los objetivos de la Tercera Semana Social, realizada en Buenos Aires, en 1941: "1. Conocer la realidad de la presente perturbación social y económica en el mundo; 2. De un modo particular la realidad económico-social de nuestro país; 3. El contenido doctrinario de las encíclicas *Rerum Novarum* [de Leon XIII] y *Quadraggesimo annó* [de Pio IX]".

Se trataba de un programa completo de estudio y acción, con vistas a crear un orden nuevo, aspiración irresistible de reforma al que catalogaban como "imperante desorden social". Bajo el lema "La ciencia por la acción", en la Acción Católica se buscaron alternativas concretas y científicas a la crisis que se vivía en el país, y se prepararon y formaron cuadros y militantes que pudieran aportar soluciones en las que lo democrático estaba alejado del horizonte de sentido y se priorizaba el accionar aquí y ahora con los gobiernos existentes. La tentación de llegar al Estado sin intermediarios comenzaba su largo camino.

IV. Mirada larga sobre los catolicismos y el mundo del trabajo

En un análisis como el que sigue, de largo plazo sobre el catolicismo, puede sostenerse que las representaciones han sido constitutivas de una cantidad no menor de construcciones imaginarias.[24] Dentro de ellas se produjeron cruces, tensiones y afinidades, entre la esfera religiosa y la política, clivajes que sobrevivieron en contextos históricos diferentes.

La propuesta es, entonces, indagar en algunas interacciones positivas existentes entre determinados elementos presentes en el catolicismo argentino y su encuadramiento en la acción política, alrededor de la elaboración de principios éticos ligados a la significación del trabajo como marco de construcción del sentido. En este sentido, dar cuenta de la confluencia de diversas éticas religiosas y las construcciones imaginarias sobre la organización social en tres momentos histórico: la experiencia peronista durante los dos primeros gobiernos de Perón (1946-1955), que tuvo a católicos como relevantes actores en el Estado; la militancia católica en las décadas de 1960 y 1970, con el entramado de organizaciones, grupos e ideas surgidos de las reformas y efervescencias surgidas en el Concilio Vaticano II; la situación actual, en la que, a pesar de los cambios producidos por la cultura neoliberal, existe una conexión de sentido con los casos previos, aunque en otro contexto social y religioso, más plural, con un Estado activo y diverso.

El análisis de cada uno de estos casos, con sus singularidades, destaca el carácter disruptivo de estas aportaciones simbólico-religiosas, como así también a establecer parámetros de comparación histórica para caracterizar los cruces entre la religión, el trabajo y la política. Nos interesa, en particular, ver cómo la constitución del campo católico en Argentina ha supuesto históricamente una amplia crítica que ha llevado a algunas personas a plantear una progresiva sacralización de la beligerancia, como forma de luchar contra "los pecados del mundo", y a otras a mantener una relación especial entre la violencia y lo sagrado (Girard, 1998).

Al ingresar en los antecedentes relevantes que ayudan a la comprensión de los discursos sobre el trabajo, se puede observar que una variedad de manifestaciones políticas en la Argentina del siglo XX están íntimamente ligadas a la irrupción de principios religiosos en la esfera público-política. Esta irrupción abarca la constitución de diversas éticas que ponen el acento en el complejo mundo del trabajo/trabajadores. Asimismo, es imprescindible subrayar la emergencia y continuidad del dispositivo católico integral, ya reseñado, notablemente presente en las configuraciones del mundo del trabajo.

Esta presencia pública contrasta con la tesis que confina a los grupos religiosos en el ámbito de la vida privada y de defensa del orden y la moral. El catolicismo integral, penetrando desde el mundo católico en diversos espacios de la sociedad argentina, deslegitimando culturas dominantes, tuvo un posicionamiento estrictamente ofensivo y militante:

> Este tipo de catolicismo que se autodefine como integral no lo es solamente porque mantiene la integridad dogmática o porque la entiende totalmente cerrada sino porque busca ser un catolicismo aplicado a todas las necesidades de la sociedad contemporánea. Mientras que desde el liberalismo y el socialismo se argumenta que la sociedad tiene en sí misma los medios de resolver sus problemas, y que la religión, por ende, debe ser un asunto privado –o de conciencia–, este catolicismo niega sistemáticamente la autonomía y el quedarse encerrado en la sacristía, en el templo. Es social por esencia, sea cual fuere la comprensión que se tenga de la palabra y de los sentidos sucesivos y antagónicos que le brindará (Mallimaci, 1988: 40).

En la problemática de la cuestión social en la concepción católica, y al repasar una trayectoria que se desprende de las encíclicas papales –básicamente, *Rerum novarum*, de León XIII (1891), *Centesimus annus*, de Juan Pablo II (1991) y *Evangelli Gaudium*, de Francisco (2013)–, se puede observar que el trabajo, como la crítica al mercado librado a su propia dinámica, ocupa un lugar de vital importancia.

Como hemos visto, el catolicismo intransigente se construyó a partir de la crítica al "demo-liberalismo", al "comunismo" y a las "desviaciones de la modernidad", y tomó como punto fuerte la consagración del *trabajo*, concebido este al mismo tiempo como un mecanismo de cohesión social y de concreción espiritual de valores religiosos. En ese relato, la dignidad del trabajador pasaba a formar parte de la dignidad nacional. De este modo, la sociedad se iría catolizando al mismo tiempo que se argentinizaba el catolicismo. El catolicismo integral de penetración en toda la vida social y estatal se presentó como sustituto de la anterior ideología liberal dominante no para formar un nuevo partido ni un organicismo católico sino para construir un imaginario de ser el cimiento de la nacionalidad (Mallimaci, 1998).

Los que trabajan: el imaginario cristiano peronista

La proximidad cronológica entre el advenimiento del catolicismo integral con los orígenes del movimiento peronista ha planteado una amplia discusión historiográfica.[25] Se ha interpretado al segundo como mero continuador del primero, tal cual se desprende

en determinadas implicancias de los que creen en el mito de la "Nación católica" (Zanatta, 1999). No obstante, en el análisis del impacto religioso en la naciente experiencia político-popular se verifica que el peronismo recibió una herencia católica y rechazó otras, y también se puede observar desde qué intervenciones simbólicas la transformó en un nuevo horizonte de sentido.

Como bien se ha demostrado en otros trabajos de investigación, los diferentes catolicismos se relacionaron con los orígenes del movimiento peronista: estas afinidades, en ocasiones provisorias y no de largo plazo, fueron positivas en algunos casos y negativas en otros, y ninguna investigación puede simplificar los múltiples encuentros y enfrentamientos. Por eso existieron numerosas trayectorias que desembarcaron en el peronismo procedentes del mundo católico, como así también otras en las que el *ser católico* era un factor de oposición. No verlo, no delimitarlo y no comprenderlo pueden llevar a graves errores de análisis.

Las reacciones ocasionadas por el surgimiento del peronismo, devenido en las álgidas polémicas posteriores al 17 y 18 de octubre de 1945 y anteriores a las elecciones del 24 de febrero de 1946, pueden ser agrupadas en distintas trayectorias católicas (Mallimaci y Di Stefano, 2001).

- Católicos que conciliaban con una política liberal. Agrupados en las revistas *Orden Cristiano* y *Sur*, se oponían a lo que consideraban un totalitarismo encarnado por el entonces candidato del Partido Laborista, al concebir que el enfrentamiento fundamental se libraba en la Argentina entre *demócratas* y *totalitarios*, por un lado, y entre *ilustrados* y *plebeyos*, por el otro. Podemos incluir aquí a figuras como Augusto Durelli, Alberto Duhau, el padre José Dumphy, monseñor Miguel De Andrea, Miguel Ordoñez y Rafael Pidival.
- Católicos integrales que apoyaban a Perón por sus identificaciones religiosas. Este grupo estaba representado por un abanico de posiciones que iba desde el diario católico *El Pueblo* a miembros de la Alianza Libertadora Nacionalista, como son los casos del sacerdote Leonardo Castellani y del padre Virgilio Filippo, diputado electo en las listas de 1946.
- Católicos integrales identificados con las Fuerzas Armadas. Respetaban el orden, las jerarquías sociales y la autoridad, y los vínculos con el nacionalismo los hicieron depositar vagas esperanzas en la formación militar de Perón. Sin embargo, terminaron alejándose de él y criticándolo por "sovietisarse". Ejemplos son el sacerdote Julio Meinvielle y los capellanes militares.
- Católicos antiliberales y anticomunistas. Se trataba, sobre todo, de aquellos que se habían formado en la Acción Católica Argentina y movimientos similares, que se sumaron al peronismo seducidos por las reformas sociales aplicadas y el acento *humanista y cristiano* del naciente movimiento. Sus trayectorias muestran idas y salidas de varios de ellos del peronismo. En este grupo se puede citar a Manuel Gálvez, Delfina Bunge de Gálvez, Leopoldo Marechal, Ernesto Palacio, Arturo Sampay (el principal inspirador de la Constitución de 1949), Juan José Carrizo, el jesuita Hernán Benítez, Antonio Cafiero, Emilio Mignone y otros miles.
- Católicos y católicas que acompañaban al peronismo desde la vida cotidiana. Incluía a quienes se inclinaban por la acción en el mundo del trabajo y la compañía de los sectores populares. Numerosos sindicalistas jóvenes se nutrían de esa utopía movilizadora que se expresaba en la Juventud Obrera Católica. En este cruzamiento entre religión, política y clase obrera, más que los nombres concretos sobresale la importancia colectivamente vital y anónima.
- Católicos integrales en la función pública. En este grupo se pueden encuadrar los sacerdotes, religiosos, religiosas y miembros de movimientos como la Acción Católica Argentina que, a partir de su reconocimiento militante, se sumaban al

gobierno nacional, provincial, municipal, al Poder Judicial, a la Fundación Eva Perón –en especial, las Hermanas del Huerto– y similares, con o sin mandato de la autoridad episcopal. El católico y peronista Carlos Juárez, gobernador durante décadas de Santiago del Estero, es un ejemplo (Martínez, 2010). Las investigaciones que se están realizando a nivel local muestran estas redes católicas en acción.

La doble dislocación. Debe pensarse en una doble dislocación entre imaginarios sociales-religiosos y políticos, que explica la magnitud del fenómeno vivido. Entendemos por dislocar el generar un cambio –social, político, simbólico, cotidiano– sobre el lugar previsto o de la dirección prefijada, realizado tanto por los grupos como por las autoridades legítimas.

Una misma enseñanza religiosa cambia cuando es interpretada desde el mundo obrero y trabajador o desde el mundo burgués y empresarial. El lugar desde donde se analiza y se vive es fundamental. En este caso, el encuentro entre el efervescente mundo católico y el movilizado mundo peronista –ambos anticomunistas y antiliberales, y a la búsqueda de la justicia social– produjo, no que uno se convirtiera en el otro, sino una dislocación mutua. En lo institucional, ambos, la autoridad católica y el gobierno peronista, debieron buscar puntos en común y nuevos *modus vivendi* en democracia entre los "dos poderes".

Lo importante y significativo se dio en sectores populares y de pequeños burgueses –peronistas y católicos, tanto en el espacio urbano como en el rural– en los cuales la dislocación producida por el encuentro llevó a nuevas rearticulaciones sociales y simbólicas. Originó también nuevas formulaciones de una identidad cultural que se fue reafirmando, al mismo tiempo, como política y religiosa, simbólica y social, cuestionadora y legitimadora, sacral y secular, y dejó atrás el imaginario liberal de la autonomía, la separación y privatización de lo religioso.

Más aún, en sus orígenes, la afinidad plebeya entre la ética del catolicismo integral y el espíritu del peronismo popular creó nuevos sagrados, pertenencias y fidelidades, así como nuevas articulaciones, solidaridades y tensiones, todo ello con consecuencias imprevisibles para los actores que lo pusieron en marcha. La realización de los contenidos éticos religiosos se desplazaron hacia la construcción de un país socialmente justo, desde una tercera posición, y el espíritu de ese peronismo popular hizo suyo y se apropió de ese catolicismo hasta dislocarlo.

La apropiación de esa dislocación por sectores populares, trabajadores informales, empleados públicos y profesionales, creó problemas a quienes se consideraban responsables o querían monopolizar o regular, con distintas formas de violencia simbólica, aquello que entendían como el "verdadero catolicismo" o el "verdadero peronismo", o más aún, el "verdadero peronismo católico" o el "verdadero catolicismo peronista". Este equilibrio virtuoso, y por lo tanto inestable, se consolidó con la negociación permanente y el poder mirar lejos, y explotó históricamente cuando en la coyuntura, ya sea desde lo político o desde lo católico, se quiso monopolizar a ambos al mismo tiempo para obtener réditos propios. Un primer resquebrajamiento se produjo en el frustrado golpe militar de 1951, que contó con amplio apoyo de capellanes militares; otro fue en 1955, con el bombardeo a Plaza de Mayo, que dejó un saldo de cientos de personas muertas y fue seguido de la mayor quema de templos católicos de nuestra historia.

Testimonios relevantes

Los ejes discursivos de tres personajes históricos centrales conforman un tipo-ideal[26] y corroboran la presencia dinámica de las relaciones religiosas y políticas entre 1945 y 1955: Hernán Benítez, sacerdote jesuita y confesor de Eva Perón, la propia Eva Perón y el presidente Juan Domingo Perón. Más allá de las diferencias que se

pueden establecer entre los tres, por ejemplo, en la pertenencia de Benítez a la estructura institucional, la verborragia católica y anticlerical de Eva Perón y el estilo también muchas veces irritante del propio primer mandatario, representan una particular manera de entrelazar derroteros religiosos y políticos tomando como punto de intersección el lugar del trabajo, más específicamente, de la categoría colectiva de *los que trabajan*.[27]

El aporte del sacerdote. A diferencia de otras concepciones católicas, que incluyen la actividad humana productiva como un elemento más en la composición de la ética religiosa, el pensamiento de este sacerdote se centralizaba en la noción misma de *trabajo*. La obrerización de su discurso y del contenido de su propuesta supone una fuerte transferencia de responsabilidades religiosas a los trabajadores. El padre Benítez insistía en que lo central del peronismo no era tanto una puja redistributiva en términos económicos como sí la reorganización social y cultural de la conducción en los distintos planos de la sociedad, tomando como fundamento rector el trabajo y *los que trabajan*.

En el libro *La aristocracia frente a la revolución*, publicado en 1953, Benítez destaca los intereses económicos y sociales que se pueden defender desde tal o cual ética religiosa. La doctrina social no era para él un mensaje prístino ni puro, sino un recurso simbólico del que se podía reapropiar en un sentido burgués o que, por el contrario y como anhelaba del peronismo, se podía afirmar desde intereses obreros y populares:

> La *Rerum Novarum*, la *Quadraggesimo Anno* y los mensajes sociales del Papa reinante cuando los lee un oligarca desde su enfoque egoísta descubre en ellos la confirmación del capitalismo individualista [...] convirtiéndose la doctrina económica en mística y religión. Pero cuando los lee un justicialista descubre en ellos principios de una revolución social y económica mucho más avanzados que los del sindicalismo integral y –¡ÓIGANLO BIEN!– que los del comunismo (citado en Mallimaci, 1992: 328).

La opción obrera y popular del catolicismo y del peronismo del cura Benítez generaba fricciones con diversos sectores católicos, no solo con los autodenominados "democráticos" sino también con el catolicismo de corte identitario y con el resto de la institución eclesial. Ahora bien, su lectura del justicialismo, que acentuaba la vocación obrera del mensaje católico e implicaba un ataque al clericalismo jerárquico, fue elaborada y retomada también en el mundo social del catolicismo. En esta lectura quedan desnudas las contradicciones y divergencias que se producían en el seno mismo de la institución y los movimientos católicos. El concepto de *trabajo* –como los de Nación, Patria, familia, justicia, educación, orden y tantos otros– no recorría una semántica homogénea sino, por el contrario, diversa y múltiple. La orientación católico-peronista del autor implica una fuerte dislocación de los engranajes institucionales y sociales tanto del catolicismo como del peronismo:

> La sociedad católica burguesa, con sus cofradías, sus congresos, sus manifestaciones de fe pública y otras cosas de estas, presidida siempre por aristócratas y señoronas, se ha vuelto un verdadero obstáculo para la propagación del catolicismo entre las gentes de fábricas. La obrerización de la iglesia debería comenzar por dar a los obreros los comandos de sus grandes instituciones oficiales (citado en Mallimaci, 1992: 355).

Benítez objetaba la burocracia religiosa, la transformación del clérigo en un "burócrata" del sacerdocio. El peronismo era propuesto por él como el desafío de la desburocratización del funcionamiento de la institución católica. La obrerización de la Iglesia significaba la articulación de un poder que dentro de las comunidades religiosas se debía otorgar a los trabajadores. Su lectura de

la doctrina social llegaba a este punto sensiblemente contundente: lo religioso se unía al trabajo, a *los que trabajan*, a los intereses de los trabajadores.

Las concepciones de Eva Perón. El análisis de los lenguajes de las dos máximas autoridades discursivas del peronismo, Eva Perón y Juan Perón, permiten ver cómo se planteaba la relación entre la religión y la política desde otro registro: la prédica de Eva Perón, con todo su acento polémico, pone al descubierto la resignificación peronista de la ética cristiana articulada a una querella hacia el catolicismo institucional. El imaginario religioso evitista era inseparable de una particular consideración del trabajo en la vida social.

Hay en esta construcción imaginaria una interpelación a la nueva presencia católica en la sociedad que, como hemos indicado, estaba formada por la influencia católica integral en el espacio público y estatal. Vinculada a la noción peronista de la tercera posición, de reconocido ascendente católico, la particularidad justicialista, al igual que el catolicismo integral, distaba tanto de la salida *individualista burguesa* como del *colectivismo rojo*.

Sin embargo, esta postura sufrió una transformación cualitativa central, que transitó, precisamente, por la concepción que se tenía del trabajo. La adhesión a los principios cristianos pasó, en Eva Perón, por un complejo proceso de *rearticulación simbólica* y *desestructuración institucional*. Siguiendo esta línea, el peronismo puede ser entendido como una exégesis plebeya y radicalizada que se desgajaba paulatinamente de los encuadramientos burocráticos e institucionales por los que pasaba la concepción de la *gracia religiosa*. Implicaba también la emergencia de un cristianismo *sui generis* que no solo eludía la censura clerical, sino que se proponía como otra memoria legítima de interpretación y, por ende, fuente de conflictos por determinar quién debía poseer el control de regulación de la nominación legítima.[28]

En términos de campo religioso, la ética evitista se tradujo en un trastrocamiento de la lógica del campo a partir de la imposición de nuevos valores que se reclamaban herederos de una *esencia originaria*. Se trataba de un catolicismo sin iglesia que con el correr del tiempo, según los casos, llegó a transformarse en anticlerical.[29]

Con Hernán Benítez, de discurso más sofisticado "teológicamente", y con Eva Perón, de alocuciones contundentes y directas, adaptadas a un público popular, se generó una apropiación simbólica del catolicismo que desestructuraba tanto el imaginario que concebía a la sociedad regulada a partir de tres o cuatro órdenes jerárquicamente dispuestas como la regulación institucional de lo religioso.[30] La honda afinidad espiritual que unía al peronismo con el cristianismo consistía, para Eva Perón, en la predilección del mensaje con *los que trabajan*, los humildes, los descamisados, que configuró el imaginario de la sociedad igualitaria como utopía política y religiosa de fuerte inspiración cristiana.

El "imaginario cristiano-peronista", como lo hemos designado, se construyó prioritariamente sobre el valor social del trabajo y los trabajadores: "Decimos, con Perón, que no queremos ni reconocemos más que una clase de hombres: la de los que trabajan. Esto quiere decir que para nosotros no existe más que una sola clase de argentinos: la que constituye el pueblo, y el pueblo es auténticamente trabajador" (Perón, E., 1987).

Los mensajes navideños eran para Eva Perón el momento indicado para recordar las raíces cristianas del peronismo que fortalecían el espacio de *los que trabajan* y, además, permitían recordar analogías entre peronismo y cristianismo, y cómo el primero concretaba, según la autora, las promesas del segundo. El 24 de diciembre de 1950 sostuvo que,

> En una noche así como esta, hace exactamente 19 siglos y medio, una mujer y un hombre, una humilde familia de Galilea, llamaban inútilmente a las puertas del orgullo y de la soberbia [...]

> y todas las puertas permanecieron cerradas. ¡Dios no quiso, en su gran sabiduría, que alguna vez los ricos y los poderosos, los soberbios y los orgullosos de la tierra, pudieran siquiera reprocharle que no hubiese acudido a ellas! Por eso, en aquella noche lejana y luminosa viene a nacer en un establo, y los primeros en llegar a rendirle homenaje de amor y adoración, fueron exclusivamente los humildes (Perón, E., 1987: 286).

En el mensaje del año siguiente renovó el papel de los humildes y la concreción de las esperanzas cristianas en el justicialismo. La Nochebuena representaba la humildad y la justicia. Las palabras de Eva Perón eran furibundas con aquellos que se encargaban de la explotación. La pretensión teológica de su prédica era incisiva y conformaba una lectura peronista de los símbolos religiosos y una lectura religiosa de los símbolos peronistas:

> No puede haber amor donde hay explotadores y explotados, donde hay oligarquías dominantes llenas de privilegios y pueblos desposeídos y miserables, porque nunca los explotadores pudieron ser ni sentirse hermanos de sus explotados y ninguna oligarquía pudo darse con ningún pueblo el abrazo sincero de la fraternidad. El día del amor y de la paz llegará cuando la justicia barra de la faz de la tierra a la raza de los explotadores y de los privilegiados y se cumplan inexorablemente las realidades del antiguo mensaje de Belén renovado en los ideales del Justicialismo peronista: que haya una sola clase de hombres, los que trabajan (Perón, E., 1987: 390).

La doctrina de Perón y del movimiento peronista, que se presentaba como "profundamente humanista y cristiana" (Perón, E., 1987), implicaba en el pensamiento de Eva Perón una ruptura con el imaginario de los órdenes sociales, también presente en otras versiones católicas de la época,[31] y proponía la asunción de otra centralidad discursiva: el motor místico de la sociedad eran

los humildes, pero más específicamente los que trabajaban. El eje *pueblo sufriente-humildes-trabajadores* constituyó un pilar simbólico sacralizado para este tipo de concepción del cristianismo.

El peronismo era, desde este punto de vista, su continuación más consecuente: igual que Jesús y el fenómeno cristiano mismo, los humildes y los trabajadores eran, según este relato, quienes comprendían al general Perón. Estos conceptos, reiterados en varias ocasiones, aumentaron el conflicto entre las altas esferas del gobierno y de la institución católica hasta límites no conocidos en esos contextos.

Dicha impronta antisectores dirigentes, basada en las afinidades entre el peronismo y las nociones de justicia, trabajo y equidad, elaboradas por gran parte del espectro católico, nos hace ver un elemento de los imaginarios religiosos por lo general omitidos. A la sociedad de pequeños grupos dominantes se oponía un modelo de sociedad que, según la lectura de sus defensores, seguía como ejemplo el Evangelio y los principios *auténticamente* cristianos: "Ha terminado la era de los privilegios, de las minorías selectas" (Perón, E., 1996).

La centralidad discursiva de Eva Perón fue la masa explotada, con una presencia insoslayable de la igualdad como valor (Perón, E., 1996). En un artículo aparecido en el diario *Democracia*, el 4 de agosto de 1948, sostuvo que "la aparición del 'descamisado' rompe la política de las minorías traficantes y se produce el milagro largamente esperado de la abolición de los privilegios" (Perón, E., 1987).

Las palabras de Juan Domingo Perón. En el análisis se puede observar que también el entonces presidente trataba de relacionar esta predilección con las enseñanzas religiosas con la misión histórica del peronismo, y realizaba una exégesis católica que combinaba ambas. En 1948, en el discurso del acto de entrega del pectoral concedido a monseñor Nicolás de Carlo por su obra social y cristiana, afirmó:

A la Iglesia le ha de ser más fácil el retorno a la pureza inicial de su doctrina, porque es única y porque, aun cuando en ocasiones parezca haberse desviado de su gloriosa trayectoria, siempre la predicación dogmática ha sido la misma y siempre también ha tenido un contenido social de repudio a la riqueza y de exaltación al trabajo que nadie ha superado ni siquiera igualado de lejos. Ese contenido social está resumido en las palabras que Jesús dirige a los apóstoles: "No llevéis oro, ni plata, ni dinero alguno en vuestros cintos, ni alforja para el viaje, ni dos túnicas ni calzado, ni tampoco bastón, porque el que trabaja merece su sustento". Esto quiere decir, si no me equivoco en la exégesis, que únicamente el trabajo es la fuente del sustento: el trabajo que redime al individuo y que sirve de base a la grandeza de los pueblos, ese mismo concepto, pero expuesto de manera más cruda, se encuentra en otro de los grandes padres de la Iglesia cuando afirma que quien no trabaja no debe comer.

Los más de diez años de experiencia peronista en el poder estuvieron teñidos por una búsqueda conflictiva de legitimación religiosa que el peronismo aceptó a condición de someterla a la lógica de su lenguaje y de su construcción de poder, en la que la autonomía de la institución católica tendía a minimizarse. Se estaba lejos del proyecto de Estado liberal que entre 1880 y 1930 pretendió depositar la religión en la vida privada, requiriéndole una mera función moralizante y legítimamente subordinada a la autoridad estatal. Luego de esta experiencia, el catolicismo integralista de mediados de siglo XX propuso un proyecto religioso de colonización del espacio público, es decir, negando la subordinación y buscando compartir el poder.

Como hemos visto en los discursos, el peronismo intentó resignificar las enseñanzas católicas mediante un proceso de transmutación simbólica a partir del cual el *verdadero catolicismo* debía tener vocación popular y obrera. El peronismo se reclamó "auténtico heredero de la exégesis religiosa", politizando lo religioso

a fin de subordinarlo y sacralizando la política a fin de detentar la vanguardia moral integral de la sociedad argentina. La política de gobierno se transformó también en integral e intransigente. Apareció como un espacio de actores legitimados para interpretar el mensaje y la historia misma de la vida de Cristo, y así cumplir con la promesa de salvación:

Cristo aparece como un defensor de los humildes, como un justiciero que anatematiza con palabra vigorosa a los opresores y pervertidos, llamándolos a cumplir con sus responsabilidades ante Dios y ante los hombres. El cristianismo es en su origen la expresión de los oprimidos, la religión de los esclavos, de los libertos, de los pobres, de los hombres privados de derechos, de los Pueblos sometidos al despotismo de Roma (Perón, J. D., 1974: 69).[32]

De este modo se exaltaba la figura de una religión sin Iglesia y de una utopía cristiana de los "de abajo y sus bienaventuranzas",[33] que dirigía su prioridad significativa a los que "tienen hambre y sed de justicia, [...] que promete el reino a los humildes, [...] que derriba a los poderosos de su trono y que impide a los ricos llegar al reino de los cielos" desde la mediación privilegiada de la política (Perón, J. D., 1974). El Cristo que se privilegiaba era aquel que destrona las jerarquías y pregona la superación de las divisiones de los hombres en clases.

Un vertebral elemento de cooptación y subordinación a las políticas de poder del mensaje religioso del peronismo se encuentra en la utopía de la fraternidad universal, de la sociedad de iguales, renovada en diversos momentos históricos por múltiples actores sociales, de "Jesús como primer justicialista" o "el verdadero cristianismo es el peronismo". Más allá del significado que indica el germen del peronismo en las enseñanzas del cristianismo primitivo, esas expresiones, obviamente irritantes para determinados sectores católicos y peronistas, generaron el

impacto simbólico de invertir los ejes semánticos del discurso, no planteando solamente que el peronismo tenía elementos cristianos sino que se creaba un imaginario en el que el cristianismo mismo interpelaba y era fundamento del movimiento político popular conducido por Perón.

En tal comprensión, de este modo, se ponía de relieve el contenido cristiano del peronismo, al mismo tiempo que se buscaba sacralizar ese nuevo poder no solo desde contenidos laicos sino también desde una concepción teológico-política –los sagrados– que tendía a ver en el gobernante a un representante de Dios.[34]

Rituales y construcción simbólica

Se ha polemizado acerca de qué proyecto religioso de fondo tenía el justicialismo: si una religión sin Iglesia o una religión en una Iglesia peronista. El problema es más bien hipotético, ya que, por lo menos por los hechos y representaciones del período 1945-1955, el proceso apuntó a una desestructuración institucional –cristianismo anti o no clerical de fuerte memoria obrera– más que a una reestructuración en términos de crear una institucionalidad religiosa propia. Es cierto que hubo una oleada ritual y, emergentemente, una cooptación del espacio y de los calendarios en un *sentido peronista*. Así como la temporalidad liberal del siglo XIX había rechazado la del cristianismo ibérico de la colonia, la temporalidad nacional y popular disputó esa interpretación al imaginario liberal, tanto resignificando el de la cristiandad ibérica e indígena como incorporando nuevos hechos y acontecimientos.

Las transformaciones de los feriados, los nombres de las calles, las fiestas y las celebraciones en las escuelas –el folklore como música nacional obligatoria– muestran esos intentos y la búsqueda de perdurabilidad en el largo plazo. No obstante, como en todo estudio social, nada podemos saber acerca de qué hubiera ocurrido si no pasaba lo que pasó, en este caso la interrupción democrática en

1955 a partir de un golpe cívico-militar y religioso. Sin embargo, como dice León Gieco "todo queda en la memoria" y puede o no ser revitalizado.

Como hemos analizado en este libro, no era nueva la utilización de contenidos cristianos en las experiencias sociales, políticas y religiosas de nuestro país. Lo que distingue este momento histórico es la cualidad particular del intento *integral* de apropiación peronista del simbolismo cristiano: "La prédica de Jesús es eminentemente popular y justiciera; de ahí que al Justicialismo no puede reconocérselo sino como un cristianismo adaptado a las condiciones históricas de nuestros tiempos" (Perón, J. D., 1974).

De esta manera, el imaginario cristiano peronista hizo del trabajo un concepto medular en su construcción simbólica y reconstruyó desde esa lectura privilegiada una memoria cristiana y, como ya vimos, una utopía movilizadora y plebeya. Los lenguajes de Benítez, Eva Perón y Juan Perón tomaban el trabajo y la categoría de los trabajadores como el lugar político-religioso por excelencia. La densidad cultural que arrastraba la noción de trabajo en la sociedad argentina tuvo un momento de desarrollo durante las décadas de 1940 y 1950 –"Mañana es San Perón, que trabaje el patrón"– que se consolidó y adquirió una fisonomía muy particular a partir de un catolicismo *sui generis* semantizado por actores e ideas con arraigo en el peronismo (Plotkin, 2007).

La cultura y el *ethos* del peronismo integral dislocó la relación entre política y religión, dado que su intención de dotar de cultura cristiana plebeya a la ideología del ascendente movimiento y de la extensión de dichas claves al todo social, implicaba una fuerte pugna con la institución católica y los militantes de sus movimientos –nacionalista, democrático o integralista– para determinar quién debía legitimar, regular y orientar el proceso.

Ya en los inicios del complejo vínculo entre el catolicismo y el peronismo se notan tanto sus afinidades como sus conflictos, y es precisamente en la dimensión imaginaria donde ambos rasgos

adquirieron el tinte trágico que se expresó durante la segunda mitad del siglo XX, cuando la manera de dilucidar los conflictos fueron aviones con cruces, consignas militares con vírgenes, y bombas, muertes y el incendio de templos.

La radicalización político-discursiva de las décadas de 1960 y 1970

La década de 1960, en el mundo y en América Latina, estuvo marcada por la guerra fría y los conflictos sociales y políticos. En un intento de la Iglesia Católica de responder a las exigencias del mundo moderno, a su "alegrías y tristezas", entre 1962 y 1964 se realizó en Roma el Concilio Vaticano II, luego del cual se propusieron modificaciones en la liturgia, el dogma y la identidad católica. Como consecuencia de esto, en 1968 se reunieron en Medellín los obispos latinoamericanos para adaptarlos al continente, y al año siguiente hicieron lo mismo los obispos argentinos, en un encuentro realizado en San Miguel.

Así como en el Concilio romano los actores hegemónicos europeos habían respondido al *hombre burgués*, en la reunión de América Latina realizada en Medellín la exigencia fue responder al *mundo de los pobres*. Por ello, se manifestaron con fuertes críticas a las injusticias, las explotaciones, el liberalismo y el comunismo, y se propuso la *ida al pueblo*, en función de las situaciones históricas de cada nación. Surgieron diversos movimientos sacerdotales que tomaron frente a las dominaciones diferentes caminos políticos, religiosos y militares.

En Argentina, el complejo discursivo tipo-ideal estuvo constituido por el que podríamos llamar "catolicismo tercemundista" –fruto de la renovación postconciliar que se nutría de la tradición integralista– y sus relaciones con la militancia insurreccional, particularmente con la denominada izquierda peronista (Donatello, 2010). Dentro de este cúmulo de interacciones, nos abocaremos

fundamentalmente a analizar la problemática del trabajo. En ese sentido, no hay que olvidar que este catolicismo tuvo como antecedentes destacados el compromiso social de los militantes y asesores de los movimientos de la Acción Católica en sectores populares y estudiantiles, y las experiencias de sacerdotes obreros y asesores de la Juventud Obrera Católica, que desde 1954 habían cuestionado fuertemente desde lo religioso y lo social el apoyo católico al antiperonismo.

Los curas obreros surgieron como movimiento en Francia en las décadas de 1940 y 1950, al regreso de vivir la experiencia con trabajadores en los campos de concentración nazis; muchos de ellos pertenecían a la orden de los dominicos y el clero secular, y sufrieron duras condenas del Vaticano entre 1952 y 1954.

El primer obispo argentino que aceptó a los curas obreros en su diócesis fue monseñor Podestá, de Avellaneda, cuando arribó al país un grupo de sacerdotes franceses vinculados a la Misión de Francia para reunirse con sus pares argentinos y transmitirles su experiencia. Estos curas se sumaron a la organización gremial de los obreros, lo cual desencadenó su despido de las fábricas donde trabajaban. La estrategia que primaba en este grupo no consistía solamente en realizar acción religiosa dentro del mundo obrero, sino que implicaba comprometerse junto a los trabajadores en su lugar de trabajo, viviendo su misma vida y lucha social.

Al igual que asesores de la Juventud Obrera Católica, los sacerdotes vinculados a la Juventud Estudiantil Católica y la Juventud Universitaria Católica ocupaban roles análogos en las instancias estudiantiles de la Acción Católica Argentina. Se trataba de "movimientos especializados" insertos en colegios, escuelas, universidades y en el trabajo barrial. De este modo, sacerdotes formados en la matriz integral e influenciados por la renovación conciliar tuvieron un lugar destacado en la construcción de una identidad común *obrero-estudiantil-católica-popular*. La temática de la construcción del Reino de Dios siguió vigente

como en las décadas anteriores pero con el acento puesto en el vínculo dialógico entre trabajo, historia y salvación, que poco a poco se fue convirtiendo en trabajadores, proceso histórico y liberación. En ellos se concentró el mayor aporte intelectual al proceso de transformación y radicalización del catolicismo en Argentina en la década de 1960 y 1970.

Podemos ver que ya en los inicios de la renovación postconciliar, la problemática del trabajo, la organización del movimiento obrero y su relación con la política –y de allí nuevamente el vínculo con el peronismo– se presentaban como temas centrales. Esto tenía un correlato teológico-político en las representaciones que se estaban enunciando en el plano institucional. En agosto de 1965, en la "Declaración de la Comisión Coordinadora de Equipos Sacerdotales de Capital Federal y Provincia de Buenos Aires", el equipo diocesano de la Ciudad de Buenos Aires citó la encíclica *Mater et Magistra*, de Juan XXIII (1961), y afirmó que "[...] el carácter preeminente del trabajo como expresión inmediata de la persona, frente al capital que es un bien de orden instrumental, por su naturaleza".

Los intelectuales católicos y el trabajo. En la misma sintonía se encontraban una serie de intelectuales católicos, como los nucleados en el Centro Argentino de Economía Humana que, creado en 1963, era deudor de la corriente francesa y tenía una fuerte presencia en Brasil (Löwy, 1999). Eran seguidores de las corrientes cristianas de pensadores como Joseph Lebret, Emmanuel Mounier y Teilhard de Chardin, gestadas durante la década de 1950, que tuvieron una fuerte influencia en los principios filosófico-políticos del Concilio. Fundamentalmente, era un centro de investigación integrado en un primer momento por sociólogos y economistas de militancia humanista en universidades, que se vinculó a la Confederación General del Trabajo y promovió investigaciones, conferencias y cursos de capacitación. Asimismo,

en 1962 y 1963 realizó encuentros anuales entre obreros y estudiantes cristianos, con la finalidad de pensar el rol de los católicos en el cambio social.

Gran parte de los intelectuales de este grupo participaron luego políticamente, primero en el Partido Demócrata Cristiano y luego, desmagizados, en el peronismo, especialmente en los movimientos obreros. En la editorial de *Cambio* nº 2, de noviembre de 1965, referida a estos grupos, se definía la situación latinoamericana diciendo: "[...] una larga cola de señores desocupados –sin techo– con hambre; unas pirámides de población que esconden verdades humillantes [...]. Ese es nuestro hombre latinoamericano: el gran ausente de las magnificantes catedrales del mundo y del espíritu".

Por su parte, el Humanismo, agrupación docente estudiantil cristiana que empezaba a ganar espacios cada vez más amplios en los medios universitarios,[35] también manifestaba ideas que demostraban esta preocupación. En "La unidad estudiantil", un documento de la agrupación humanista de Farmacia y Bioquímica de la Universidad de Buenos Aires de diciembre de 1963, conocido en un encuentro realizado en Tandil, afirmaron que "El trabajo se inserta dentro de este esquema como un proceso donde muere algo: energía y tiempo de un hombre, y surge algo que es el producto, lo nuevo, que está destinado a establecer vínculos entre los seres. El trabajo está orientado a la comunicación de las conciencias, y a aumentar el índice de socialización".

Ahora bien, antes de que se produjera el encuentro entre estas ideas, organizaciones y actores con el fenómeno de la política insurreccional hubo otras interacciones con la política. En 1963, en un encuentro realizado en Tandil, la Juventud Universitaria Católica propuso una inserción política en la "única historia", al romper con la idea de que había una historia de la salvación y otra profana. Ese compromiso no se buscó en *moldes cristianos* sino junto con los hombres de buena voluntad que militaban en el comunismo, el troskismo, el peronismo y el maoísmo. Por otro lado, aunque con

numerosos conflictos internos, la pequeña Democracia Cristiana buscaba transformar su programa político. En 1964, en relación con el proyecto de ley de empresas presentado por sus legisladores, la Junta Ejecutiva Nacional de la Juventud Demócrata Cristiana expresó en la declaración titulada "Los trabajadores a la propiedad de las empresas", que:

> Asistimos a la injusticia y al fracaso de una estructura económica, social, política y cultural. [...] Es que además, la ceguera y la estupidez de esta sociedad burguesa, ha puesto en marcha una economía liberal capitalista en la que no se beneficia el que trabaja, sino el que roba y explota. Y la empresa capitalista no es nada más que una máquina de hacer negocios para satisfacer el afán de lucro de unos pocos. [...] Por el contrario, el capitalismo vigente en nuestro país se lo ha negado a la mayoría de los argentinos, y nosotros, precisamente, luchamos porque los trabajadores sean propietarios de las empresas que ellos mismos produjeron mediante su esfuerzo no pagado y acumulado por los capitalistas.

Así, podemos ver que en la Argentina, dentro de la renovación postconciliar, tanto sacerdotes como cristianos, miembros del movimiento obrero organizado, políticos, militantes estudiantiles e intelectuales, elaboraban una construcción de sentido afín con los rasgos de efervescencia colectiva propios de los tiempos que corrían. Y ella descansaba sobre dos ejes: la dignificación del mundo del trabajo como ámbito privilegiado de acción social y una relación conflictiva con los peronismos entre la apropiación de estos contenidos y/o la penetración en el mismo. No en vano, la recientemente creada Confederación General del Trabajo de los Argentinos, con la figura de Raimundo Ongaro, que reproducía en su *mise en scene* pública muchos elementos del misticismo cristiano, fue un espacio privilegiado para establecer relaciones,

una vez más, entre el ámbito católico, el laboral y los peronismos a partir de la temática del trabajo y el antiliberalismo en común. La revista de la Confederación contó con el aporte de otro católico y nacionalista revolucionario, como fue Rodolfo Walsh.

Estas claves se pueden entender retomando la idea de *dislocación* y analizando interacciones positivas y negativas que se desarrollaron en el período inmediatamente anterior. En este tipo de análisis resulta más complejo el problema que se presentó en los años posteriores en el espacio católico y, dentro de él, a los católicos que se enrolaban en la corriente postconciliar. Ya no se trataba de la elección entre la disputa o la conciliación con los contenidos simbólicos y políticos del peronismo, sino que se vinculaba a la identidad, dentro de una serie de variantes, entre los peronismos y la política insurreccional, entre el mundo del trabajo y la acción revolucionaria, entre el catolicismo tercermundista y la liberación de los pueblos.

Distintos caminos

Los elementos típicos de esta construcción, compartida por muchos católicos, entraron en colisión ante los límites de la esfera institucional de la Iglesia para dar contención y caminos que satisficieran su compromiso y su *sed de justicia*. Así, al igual que en los treinta y los cuarenta, nos encontramos con católicos que decidieron pasar a la acción a partir de sus opciones religiosas. Para tal fin se abrieron varios caminos que, sin embargo, fueron progresivamente licuados por la política y la represión (Altamirano, 2001).

En Argentina, acercarse al mundo de los pobres, como expresaba y exigía el nuevo imaginario católico a fines de la década de 1960, significaba ir al *pueblo trabajador* y, por ende, encontrarse prioritariamente con los peronismos, mientras que en otros países de América Latina el encuentro se daba con partidos comunistas

y socialistas o con movimientos campesinos. La acción social y la disputa simbólica por el tipo de identidad católica fue el instrumento privilegiado por los que querían quedarse dentro de los límites de una esfera religiosa que no se comprendía sin su inserción social. Ejemplo de esto son el Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo y el mundo de redes y grupos que se aglutinaba a su alrededor (Bresci, 1994) y que llamamos "cristianismo liberacionista". Los aportes de teólogos como Lucio Gera, Rafael Tello, Orlando Yorio, Miguel Ramondetti, Rolando Concatti y otros son centrales para comprender las trayectorias de la época.

La disolución de este Movimiento fue consecuencia de las diferencias existentes en el interior del catolicismo, así como de los conflictos sociales externos al movimiento, en especial en las divisiones internas del peronismo, y en la ampliación hacia lo político. En 1974, el asesinato del padre Carlos Mugica por parte de miembros de la Triple A lo clausuró abruptamente.[36]

Otro camino fue el de la acción cultural como continuidad de la esfera religiosa; numerosos intelectuales católicos formaron parte de una multiplicidad de grupos e instancias de interacción con el peronismo: por ejemplo, en el sindicalismo, que se presentaba como alternativo de los sectores *burocratizados* del movimiento obrero, y en los sectores autodenominados como "combativos" dentro del peronismo.

Un ejemplo es el grupo Cristianismo y Revolución, constituido hacia 1966 bajo la dirección de Juan García Elorrio,[37] seguidor ideológico del cura-guerrillero colombiano Camilo Torres. Funcionó como un reducido núcleo aglutinador de jóvenes católicos con preocupaciones sociales y voluntad de acción, y la revista que publicaban significó un claro intento de conformar una síntesis política entre los sectores más radicalizados del catolicismo, el peronismo revolucionario y la izquierda no peronista. Los símbolos que mejor expresaban esto eran las fotos de Camilo Torres y de Ernesto Guevara que aparecían en *Cristianismo y Revolución*

recurrentemente (Morello, 2003). Posteriormente, muchos de sus miembros integraron algunas de las organizaciones político-militares que propusieron la alternativa insurreccional.

También hubo quienes optaron directamente por la acción política. La mayor parte de estos católicos terminó engrosando las filas del complejo mundo del peronismo. Lo cual, en función de lo visto en el período anterior, lejos de ser una excepcionalidad, estaba vinculado a la profunda conexión de sentido entre el catolicismo, el peronismo y el mundo del trabajo. Y, al igual que en el período 1943-1955, esta elección supuso un camino conflictivo y complejo, en tanto los protagonistas se encontraban forzados a elegir entre un continuo de opciones. Así, había católicos identitarios, vinculados con los sectores de lo que genéricamente se puede denominar "derecha peronista", y católicos postconciliares, que militaban en Guardia de Hierro o terminaron relacionándose con la tendencia revolucionaria del peronismo; dentro de estos estaban quienes militaron en las Fuerzas Armadas Peronistas y en Descamisados, y los que lo hacían en las filas de las múltiples agrupaciones peronistas que surgieron en todo el país. Nuevamente, la lógica de la dislocación de la política y de lo religioso parece adquirir veracidad para describir los complejos fenómenos de radicalidad y contestación de esa época.

La política insurreccional. Dentro de este amplio espectro, nos centraremos, a fin de acotar el tema, en los católicos postconciliares que optaron por el camino de la política insurreccional. El caso de Montoneros es, tal vez, el que ilustra mejor las afinidades electivas entre la ética del catolicismo tercermundista y la acción política insurreccional (Donatello, 2010).

Los distintos documentos que elaboraron los Montoneros a lo largo de su historia permiten dilucidar qué vínculos presentan ambos términos en relación con la problemática del trabajo. Una primera clave, que trasciende a las distintas etapas, es la

sobredeterminación de la política en sus diagnósticos sobre la sociedad. Así, existen dos tipos de declaraciones: los *juicios sobre el sistema económico* y sus *premisas sobre el sindicalismo*.

Con respecto al primer aspecto, inicialmente, las condenas eran precisamente por razones políticas. En varios de sus comunicados insisten en que lo único foráneo en la Argentina son los intereses de los capitales extranjeros ligados al régimen y la mentalidad "vendepatria" de los gobernantes de turno.

Luego realizaron un diagnóstico más elaborado, pero que no perdió la impronta:

> Los yanquis a su vez dan una nueva estrategia de dominio para Latinoamérica, haciendo en ella una nueva división internacional del trabajo. Debido a su economía superindustrializada necesita de una nación con mercado de estructura económica desarrollada y hacer que ese país se encargue de un subdominio económico hacia las otras naciones con desarrollo de economía basada en la extracción de materia prima, ganadero-agroexportadora o con industria de desarrollo medio (citado en Baschetti, 1995).

Encontramos así, al igual que en otros grupos en Argentina y en América Latina, una fuerte influencia de la Teoría de la Dependencia, que funcionó como la matriz más apropiada para la reelaboración que hicieron los Montoneros del nacionalismo y del peronismo. La contradicción entre *liberación* y *dependencia* se resolvía, sin lugar a dudas, en torno al primer polo. Pero, ¿en base a qué propuesta económica? ¿Con qué actores sociales? Y más allá de la indefinición señalada anteriormente, y forzados por las circunstancias políticas, los Montoneros adhirieron a ciertos supuestos básicos de lo que luego fue el plan económico propuesto por José Ber Gelbard, ministro de Economía durante los gobiernos de Cámpora y Perón.[38] En sus propuestas plantearon nuevamente nacionalizaciones y un plan de infraestructura. En esto se puede

ver, en el plano económico, una contradicción entre su diagnóstico de superar al primer peronismo y sus propuestas producto de la coyuntura política.

Como señala Gillespie (1982), la propuesta económica de los Montoneros consistía, en términos ideológicos, en un pacto social dirigido por la "verdadera" clase obrera. Pero esta premisa, en palabras concretas, no se traducía en una definición de políticas económicas que superase una serie de lugares comunes propios del peronismo histórico.

Ahora bien, más allá de lo coyuntural, se puede ver que a principios de la década de 1960 existían una serie de paralelismos y términos en común en los discursos de las organizaciones peronistas, y en especial en Montoneros, con los formulados por la Juventud Obrera Católica, la Juventud Universitaria Católica, la Acción Sindical Argentina o el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

Sería demasiado simplista imputar estas influencias solo al catolicismo. Estos argumentos, como utopía política teológica, aparecen enunciados por los actores más variados a lo largo del período que va desde 1955 a 1973. Formaban parte de un tronco en común y por eso marcaban un discurso compartido por el catolicismo intransigente postconciliar y el peronismo revolucionario, en el que cada espectro político y social buscaba conceptos para reelaborarlos en función de las coyunturas.

Por otra parte, los *juicios sobre el sindicalismo* partían de un diagnóstico de la situación bastante análogo a las críticas realizadas por distintos protagonistas del catolicismo unos años antes con respecto a la institución Iglesia y sus "cúpulas". En la larga vida del cristianismo se han desarrollado corrientes "basistas", que rehacen memorias desde el seguimiento a Jesús y niegan, subestiman o denuncian la construcción institucional, a la que tildan de "traidora" a los orígenes. Es la continua y renovada tensión entre la promesa, la espera y la construcción del Reino, y la aparición histórica de la

institución Iglesia, que para continuar eficazmente en el tiempo debe especializarse. Concretamente, la idea de que los trabajadores se hallaban presos de una estructura burocrática que no los representaba y que inhibía la auténtica expresión de sus intereses y necesidades. En el discurso "Por la conducción en manos de los trabajadores peronistas", brindado en la cancha de Atlanta el 22 de agosto de 1973, Mario Firmenich planteó esas premisas en las críticas a los dirigentes sindicales y a la Confederación General del Trabajo. Los Montoneros consideraban que la dirigencia sindical dominante en el movimiento obrero estaba compuesta por un enemigo a combatir y a derrotar, que además era uno de los agentes "infiltrados" en el Movimiento.

Este conflicto entre los dirigentes sindicales y los Montoneros, latente en el período anterior, adquirió mayor virulencia en la medida en que no solo no se compartían objetivos comunes sino que, por el contrario, se competía con más violencia por un mismo espacio. La burocracia se explicaba en función de lo que se caracterizaba como "sus intereses mezquinos", lo cual terminaba vinculando al sindicalismo ortodoxo con el imperialismo y generaba que se hicieran juicios "morales".

Por ende, la principal oposición se dio entre los que se decían "verdaderos representantes de los trabajadores" y la "traidora" burocracia sindical. Lo cual se tradujo, en términos prácticos, en la lucha entre la Juventud Trabajadora Peronista frente a la Confederación General del Trabajo, librada en los propios ámbitos laborales. La propuesta consecuente era que si se quería eliminar el poder de las burocracias, había que eliminar el sustento de este poder. Se fue produciendo, en este caso, un fuerte discurso antiautoridad de los Montoneros, que los llevó incluso a enfrentar la legitimidad del liderazgo de Perón en el interior del Movimiento Nacional Justicialista.

Este también era un diagnóstico compartido entre los Montoneros y los detractores del sindicalismo instalados en otros

espectros ideológicos. La idea de democratizar los sindicatos, socavando las bases del poder burocrático, era una concepción planteada desde 1955 por una amplia gama de actores, que iba desde el socialismo a los católicos, y era retomada, de esta manera, por los Montoneros. Daniel James menciona una "estructura de sentimientos" compartida entre los trabajadores para sostener en el largo plazo la lucha de los obreros peronistas durante su larga resistencia esperando la vuelta del general Perón, y nos habla entonces de la tensión entre resistir e integrarse (James, 2010).

Esta obsesión es una buena prueba del proceso de dislocación. Así podemos ver que, al igual que en el período 1943-1955, los católicos que optaban por la acción política presentaban afinidades positivas con el peronismo en cuanto a tener diagnósticos y argumentos en común, en los cuales la problemática del mundo del trabajo era central para elaborar su discurso sobre la sociedad.

A la vez se les presentaba un enfrentamiento en torno a quién debía hacerse cargo de llevar a cabo estas ideas: ¿los católicos o el peronismo? O, resumiendo mejor el dilema, ¿los católicos dirigiendo al peronismo o los católicos dentro del peronismo? En este dilema se puede observar cómo el carácter integral del catolicismo –independientemente de su orientación ideológica circunstancial– le abría a los sujetos una disyuntiva con consecuencias en ocasiones dramáticas.

Dictadura, catolicismo y trabajo. No podemos dejar de mencionar el golpe cívico-militar-religioso de 1976 y sus consecuencias en el largo plazo en los imaginarios de la sociedad argentina con relación al mundo del trabajo. Como han mostrado los documentos reservados de la dictadura para el plan de exterminio de la llamada "subversión", en primer lugar se buscó aniquilar "las organizaciones político-militares", como segunda prioridad se decidió destruir todo tipo de resistencia obrera y sindical y, como tercera, eliminar los "elementos subversivos" al interior de la Iglesia Católica.

Para ello se desarticularon las organizaciones obreras y se persiguieron las comisiones internas, acusadas de ser una "guerrilla fabril", y se llevó adelante un plan económico y social de desindustrialización, con el reforzamiento de los sectores agrícolas y ganaderos y un fuerte endeudamiento externo. El movimiento católico sufrió numerosas víctimas, desapariciones y persecuciones, tanto por parte de las Fuerzas Armadas como de la propia institución eclesial (Catoggio, 2013; Morello, 2014).

Frente a esta situación, el episcopado argentino decidió invertir sus esfuerzos con los jóvenes, ya no en los movimientos religiosos de orientación social y política sino en movimientos religiosos emocionales, de reafirmación identitaria. Luego de abandonar a aquellos sacerdotes, dirigentes y jóvenes comprometidos en la liberación, se comenzaron a promover las peregrinaciones masivas juveniles en y por las calles de la república.

El hito fundante fue la primera peregrinación juvenil desde el santuario de San Cayetano –imaginario central de "pan, paz y trabajo"– hasta la basílica de la Virgen de Luján –imaginario central de la identidad católica y nacional–, en octubre de 1974, que perdura hasta la actualidad. En esa época también continuaron las peregrinaciones históricas y surgieron las apariciones de la Virgen de San Nicolás en el corazón de la resistencia obrera y metalúrgica en el Norte de la provincia de Buenos Aires.

Cultura del trabajo en democracia

Al analizar el profundo valor simbólico de la protesta social dado por el trabajo, en este caso en la sociedad argentina, hay que recordar que la primera movilización masiva contra la dictadura se realizó durante la festividad de San Cayetano, patrono del trabajo, y fue llevada adelante por la Confederación General del Trabajo conducida por Saúl Ubaldini.[39] Además, en 1985, durante la visita de Juan Pablo II a la Argentina, una de las multitudinarias

movilizaciones que se produjeron reunió, en el populoso distrito bonaerense de La Matanza, a los trabajadores, dirigentes y sindicalistas organizados en el movimiento obrero católico, que deseaban mostrarlo con similar identidad al del polaco Solidaridad dirigido por Lech Walesa.

En los conceptos de *ética del trabajo* y *cultura del trabajo* en el campo de lo religioso, creemos importante no perder de vista algunos derroteros posteriores que se siguieron desde la afinidad entre religión y política durante la década de 1990.

Es ineludible tener presente que las transformaciones que afectaron a las sociedades latinoamericanas al promediar esa década también tuvieron su repercusión en la Argentina. Se había vivido la crisis de la sociedad salarial que había caracterizado a nuestro país hasta mediados de la década de 1970. En su correlato cultural e institucional, y si se efectúa un análisis de largo plazo, se puede observar que la marcha de los procesos de laicización fueron por demás sinuosos.

La declinación del *monopolio católico* y la pluralidad religiosa no significaron nuevas posturas religiosas y políticas de defensa de ampliación de un Estado laico. Aparecieron nuevos esquemas éticos, con una irrupción pentecostal que lejos estuvo de mitigar las ya históricas ambiciones por controlar el espacio público y las políticas de Estado que antes ejercía en soledad la Iglesia Católica. Si en nombre de un integralismo a la ofensiva se intentaba cercenar clericalmente las prerrogativas de la laicidad, los horizontes de la conversión pentecostal, con su ascesis intramundana individualista, no dejaban de pretender también algún grado de control sobre la agenda pública.

Es importante señalar esta característica para comprender también lo que sobrevivió del discurso sobre el trabajo en los últimos años. Podemos observar cómo las ideas construidas sobre la base de la problemática del trabajo conducían hacia la arena de la política, asumiendo, en este caso, grados ascendentes de antagonismo.

Con la caída del Muro de Berlín y la disolución de los comunismos reales, la década de 1990 presentó un contexto ideológico que proclamaba el final de las ideologías. Así, el peronismo histórico y las batallas setentistas aparecían como anacrónicas. Las reivindicaciones populares encontraban serias dificultades para concretarse en el poder del Estado y en las estructuras partidarias. Se puede afirmar, en ese sentido, que el capitalismo neoliberal, la desregulación del Estado, las privatizaciones y la degradación del trabajo triunfaron en todos los frentes posibles. En este período también hubo grupos católicos que se sumaron entusiastamente a la "fiesta neoliberal", y desde una perspectiva neoconservadora de defensa de la familia y el niño por nacer, reclamaban privilegios para la institución católica.[40]

El mundo de los pobres. En este contexto, dentro de los actores del mundo católico, se hizo notoria la persistencia diacrónica de los discursos sobre el trabajo y en especial el de valorar el *mundo de los pobres*. Sin embargo, las redes de relaciones de aquellos actores eran diferentes y sus discursos no homogéneos. Incluían tanto la publicación de documentos episcopales, declaraciones de obispos, reuniones anuales de la Pastoral Social, denuncias de sacerdotes sobre la falta de empleo y desocupación, como de la militancia político-sindical, de individuos que se reconocían como pertenecientes a tal o cual filiación religiosa.

En esta etapa aparecieron nuevos grupos actuantes, como el Seminario de Formación Teológica para Laicos –organizado por el Centro Nueva Tierra desde 1984, reúne anualmente a miles de personas–, las comunidades eclesiales de base, las órdenes religiosas insertas en los sectores populares –como Crimpo (Comunidades religiosas insertas en el mundo popular)–, las experiencias de educación popular en la mayoría de los barrios de las grandes ciudades, las pastorales indígenas, barriales y de la diversidad sexual, las peregrinaciones masivas, las numerosas radios comunitarias y los grupos en defensa de los derechos humanos. Todos ellos mantenían una memoria de lucha con los pobres y contra los crímenes de lesa humanidad cometidos por la dictadura cívico-militar-religiosa y exigían el juicio a los culpables. Estos grupos proveyeron de militantes y de sentido a los movimientos sociales y organismos no gubernamentales en defensa del pueblo y los trabajadores que se expandieron en las últimas décadas del siglo XX y comienzos del XXI. Ya no se trataba de un movimiento dirigido desde lo institucional jerarquizado sino generado por múltiples trayectorias y experiencias de sentido católico con una identidad difusa en la que se rehacían pertenencias *por su propia cuenta*. La crisis de 2001 los encontró nuevamente en la calle y la llegada de una nueva experiencia peronista, en 2003, llevó a un grupo importante a volver a relacionarse con el Estado y a otros a continuar en la política del trabajo de base y de denuncia de todo tipo de dominación y explotación.

Sin embargo, pese a tales disimilitudes, el trabajo como tema vertebral y conducente atravesaba el simbolismo católico nuevamente desde la opción *por los pobres*. El empobrecimiento masivo y la desocupación los reunió en las múltiples marchas, manifestaciones y piquetes que movilizaron y expresaron la indignación ética ante tal sometimiento y dominación. La petición de trabajo para "todos y todas" volvió a plantear las causas del desempleo, la destrucción del Estado social, a cuestionar los planes sociales como paliativos y a rehacer nuevas críticas al "sistema", al "capitalismo financiero" y a la trata de personas.

Resistencias católicas al neoliberalismo. En este sentido, al tipificar las relaciones entre los sectores católicos que en la década de 1990 se presentaban en una posición de resistencia al neoliberalismo y su vinculación con otros espacios políticos y sociales, se puede hablar de tres espacios.

- Miembros de la jerarquía eclesiástica con una mayor visibilidad mediática. Interactuaban con las fuerzas políticas y sindicales en el ámbito del sistema político institucionalizado. Por ende, su lógica era la del actor político y su ámbito de presencia, el Estado. Los encuentros anuales de la Pastoral Social del episcopado, con dirigentes sindicales, partidarios y sociales, fueron un ámbito privilegiado de creación de redes, espacios de intercambios y relaciones entre los grupos de poder. Los titulares de los grandes diarios argentinos sobrerepresentan ese poder simbólico.
- El espacio donde predominaba la interacción de las ONG y la sociedad civil con la política. Se postulaba como alternativo y en él se puede encontrar una lógica de construcción de base en la que se produce una politización de los espacios sociales. Espacio que puede ser visto como continuidad del tercer sector en un mundo neoliberal y/o como parte de la laicidad de subsidiariedad que busca el aporte religioso para complementar la acción social del Estado. O ambos a la vez, según los actores que lo llevaran adelante.
- El ámbito marcado por los espacios de beligerancia popular. En este contexto lo que predominaba era la acción directa, en un enfrentamiento llano con los responsables del modelo vigente, de acumulación social y económico (Mallimaci, 1996). Numerosos sacerdotes, religiosas y dirigentes católicos fueron puente, nexo y articulación de esta beligerancia popular antiliberal.

Piqueteros. Un personaje que puede ejemplificar lo que pretendemos tematizar es el sacerdote católico Alberto Spagnuolo, expárroco de San Francisco Solano e integrante del Movimiento de Trabajadores Desocupados, agrupación Aníbal Verón. Sus conflictos con la autoridad eclesial y el clero no lo disuadieron de su opción de unirse al Movimiento Piquetero.[41] Al contrario, la vida

en los piquetes representa con esta mención una historización concreta de lo que se supone son las enseñanzas del cristianismo primitivo. La lucha, la resistencia, encontraba varios enemigos y demonios declarados: el capitalismo, el imperialismo estadounidense, el clientelismo político. Una vez más, los *orígenes cristianos* aparecían como memoria de largo plazo que cuestionaba tanto a las estructuras políticas como a las religiosas, y como núcleo movilizador para la concreción de una utopía de la fraternidad.

En Spagnuolo se mantenían las justificaciones religiosas de la acción política, a pesar del desencuentro con la institución eclesiástica y la diócesis a la cual pertenecía (Quilmes). En una entrevista concedida en agosto de 2002 a *El Reino del Revés*, al hablar del motivo de su opción por los piqueteros afirmó que se hizo sacerdote "Para estar con la gente, luchar con la gente, que es el proyecto de Jesús. Jesús no murió de viejito, como hubiera muerto de obedecer a Herodes. Jesús histórico demostró su compromiso con la causa de un pueblo oprimido que lucha por salir. Ese es el Jesús que entendemos muchos de los cristianos. No el Jesús que estaba en el templo".

La idea del sacerdote piquetero, que en términos religiosos por un lado disloca y por otro continúa la figura del sacerdote vinculado al mundo obrero de la década de 1960, el sacerdote villero de 1980 y el sacerdote sanador de los noventa, nos dibuja una serie de argumentaciones que tienen que ver con la discusión, ya planteada por el tercermundismo y la Teología de la Liberación, sobre el Jesús histórico y el Jesús *mistificado* por una institución ligada al poder.

La dimensión diacrónica y sincrónica de los discursos del trabajo es realmente notable: es evidente la continuidad de la palabra de Spagnuolo con los discursos de Hernán Benítez, Carlos Mugica y el obispo Angelelli, entre algunos de los casos que se pueden enumerar. A su vez, este tipo de catolicismo, con atisbos de desinstitucionalización, conservaba una crítica a las miradas privatizantes de la religión. La prédica religiosa, una vez más, no

se reducía al templo sino que tenía como horizonte privilegiado la causa popular. Esta postura no era novedosa: desde los años treinta se venía proclamando que el *verdadero cristianismo* no era simplemente ritual y privado sino público y totalizante (Mallimaci y Donatello, 2012).

Había un par de objetivos centrales que justificaban desde esta postura los piquetes y cortes de ruta; como dijo Spagnuolo en la entrevista mencionada: "El objetivo inmediato del Movimiento de Trabajadores Desocupados es trabajo y salud". Este imaginario no se desvinculaba de una enorme cantidad de manifestaciones por parte de actores católicos que criticaban el neoliberalismo en nombre de la defensa del trabajo y los derechos de los trabajadores. Por otro lado, mostraba una percepción de la situación, una elaboración identitaria y una serie de propuestas que apuntaban a recrear un espacio imaginario abandonado por los viejos partidos políticos tradicionales: el espacio de lo nacional y la dignidad del trabajo.

Movimientos sociales. En esta continuidad diacrónica y sincrónica no se deben dejar de lado las matrices diferenciales por las cuales la acción religiosa penetraba la política. No se pueden esquivar las diferencias entre, por ejemplo, dirigentes como D'Elia y Spagnuolo, nutridos por la influencia católica, en el mismo campo de la beligerancia popular y de creación de movimientos sociales.[42]

D' Elia era el líder de la Federación de Tierra y Vivienda y miembro de la Central de los Trabajadores Argentinos,[43] surgió de comunidades de base católicas en sectores populares del populoso partido de La Matanza que participaban de una lógica de acumulación de poder con negociaciones permanentes con actores institucionalizados o no, sin relegar la lucha y las demandas por soluciones a brindarse en el *aquí y ahora* de sus seguidores. En Spagnuolo se podía observar otra lógica de acumulación de poder, en la cual la crítica al sistema de explotación se realizaba

desde la negación radical del poder político como pieza imprescindible de la acción directa y la radicalidad discursiva.

Ambos casos constituyeron distintas legitimidades al interior del campo católico: uno era especialista de lo religioso, y por ende su radicalidad social debía ser mayor; el otro, proveniente de los propios sectores populares, legitimaba su espacio como católico desde su compromiso social y su propuesta de construir un movimiento de mayor base social.

Como síntesis de lo analizado en este apartado, podemos decir que el descreimiento profesado hacia la *vieja política*, la memoria larga de un *basismo cristiano crítico y antipolítico*, las apuestas a la construcción de un espacio social que sostuviera una nueva forma de identidad política, y el recuerdo de los componentes más representativos del viejo radicalismo y del viejo peronismo, hablan de un espacio en disponibilidad en la última década del siglo XX y comienzos del siguiente. Ámbito dejado de lado por los partidos políticos, que se mostraba como el más propicio para que se instalara un catolicismo antiliberal y nacional con su imaginario de Patria Grande católica.

En la crisis terminal de 2001 sobresalió la presencia simbólica de la Iglesia Católica en momentos de incertidumbres y quiebres de certeza en la Nación y la República: sus representantes estuvieron como primeros y principales interlocutores en la Mesa del Diálogo Social –integrada por el Gobierno Nacional y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo–, donde sus principales aportes fueron plantear las temáticas de la desocupación, la búsqueda de trabajo, de resolver los temas de la pobreza y de dar sentido al lazo social. Una imagen que sintetizó esto fue el momento registrado en el convento de las Catalinas, en la Ciudad de Buenos Aires, en enero de 2002, en la que se destaca la presencia ascética y austera del obispo Estanislao Karlic, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, rodeado solo de otros obispos católicos y junto al presidente de la República, Eduardo Duhalde, y el coordinador residente

de la Organización de las Naciones Unidas, Carmelo Angulo. En esa oportunidad, Karlic insistió, una vez más, en "la cultura del trabajo" como solución a losproblemas de la Nación. Se podría considerar un símbolo de los vínculos históricos entre el Estado, la política y el catolicismo, y el papel relevante –¿único actor posible?– de dador de identidad y unificador nacional que puede cumplir, por arriba y por fuera del Estado, la institución católica.

El tema del trabajo se hizo presente también en momentos más recientes y desde el centro del catolicismo mundial: en 2000, cuando se celebró el Jubileo Católico en Roma –bajo el papado de Juan Pablo II–, la delegación de Argentina fue la que contaba con más sindicalistas y dirigentes partidarios del mundo entero. En 2013, luego de la elección del cardenal Jorge Bergoglio como el papa Francisco, se difundieron por todo el país miles de afiches de los sindicatos más importantes que mostraban la alegría de la llegada del primer papa "peronista" al "sillón de Pedro", o sea considerando a Francisco como "el papa de los trabajadores". Esa visión se acrecentó cuando el papa presentó su encíclica *Evangelli Gaudium* (2013), en la que afirmó:

> Ya no podemos pensar en las fuerzas ciegas y en la mano invisible del mercado. El crecimiento en equidad exige algo más que el crecimiento económico, aunque lo supone, requiere decisiones, programas, mecanismos y procesos específicamente orientados a una mejor distribución del ingreso, a una creación de fuentes de trabajo, a una promoción integral de los pobres que supere el mero asistencialismo. Estoy lejos de proponer un populismo irresponsable, pero la economía ya no puede recurrir a remedios que son un nuevo veneno, como cuando se pretende aumentar la rentabilidad reduciendo el mercado laboral y creando así nuevos excluidos (citado en www.vatican.va).

Continuidades de largo plazo

Los tres momentos históricos analizados demuestran la persistencia de una matriz simbólica que fusiona, aunque de manera intrincada y por momentos confusa, lo religioso, lo cultural y lo político; el imaginario cristiano intransigente de fuertes contenidos antiliberales y la acción política-social por construir con los trabajadores "sociedades más justas" (Löwy, 1999). Esta conexión de sentido no ha sido analizada con frecuencia, y creemos que este aporte se inscribe en el estudio sociohistórico de los vínculos entre la religión y la política y su articulación discursiva en el mundo del trabajo.[44]

A pesar de las particularidades existentes entre los modelo de cada momento, los imaginarios analizados permiten distinguir, desde el lugar de la *argentinidad*, la crítica al individualismo liberal y la reivindicación de la cultura del trabajo como imagen simbólica fuertemente sacralizada. Se suma también la concepción *sagrada* del trabajo como uno de los componentes fundamentales de la ética religiosa y del imaginario dominante en la sociedad argentina como vehículo de dignidad, justicia y progreso. La promesa religiosa sobre el trabajo y el *reino* destinado a los trabajadores y los pobres, suponía un elemento central de la acción política.

Las particularidades hablan de la lógica de cada momento y de los actores y contenidos específicos. Del sacerdote Hernán Benítez, la virulencia del discurso de Eva Perón y la *exégesis* del propio Perón, que encontraron en el mensaje de Cristo una prédica *popular y justiciera*; de la crítica católica integral al capitalismo salvaje y la defensa del trabajador de los efectos vorágines de la concentración económica; del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y sus redes de influencia, y las consecuencias activas (léase acción política) de los Montoneros en términos de militancia peronista insurreccional; y de la resistencia al neoliberalismo por actores que reivindicaron, de maneras heterogéneas, su adhesión al catolicismo.

Estos momentos evidencian la continuidad histórica del imaginario sobre *los que trabajan* desde mediados de siglo, mediatizados monolíticamente por los sindicatos y luego por el Estado. En la actual democracia se suma un *continuum* de trabajadores sindicalizados, precarizados y desocupados, donde incluyen las instituciones propias del catolicismo.

Contextos diferentes y una misma preocupación en los imaginarios religiosos, en las articulaciones religiosas de la acción política. El trabajo, *los que trabajan*, forman parte de una cultura religiosa que ha tenido y tiene singular peso al interior de las ofertas existentes en el campo religioso, y que también ha logrado articular todo un complejo de prácticas políticas por fuera de ese ámbito, como autocomprensión de su misión católica.

Sin embargo, los profundos cambios en la estructura social presentan en la actualidad un horizonte en el cual los espacios materiales de los trabajadores se encuentran objetivamente en recomposición y en ampliación. Este dato de la realidad asalariada no es estrictamente nuevo, ya que es un proceso que lleva más de tres décadas. En la actualidad, en la segunda década del siglo XXI, no estamos justamente en una sociedad en la cual la idea de *trabajador* absorba el conjunto de la categoría de *pueblo*, ni las creencias religiosas del pueblo son monopolizadas por el catolicismo, razón por la cual la elaboración de un bloque catolicismo-argentinidad-trabajo-pueblo se torna dificultoso hacia futuro. No nos equivoquemos: dificultoso no porque se busque una laicidad de separación entre la política y la religión, sino porque la actual pluralidad religiosa con un activo movimiento evangélico puja para que ese evangelismo reciba los mismos privilegios que el catolicismo. Al mismo tiempo, se vive una cultura católica sin movimiento católico que dinamice *ethos*, culturas e imaginarios populares dominantes como en otras épocas, y se desarrollan entre los jóvenes trabajadores y de sectores populares amplios espacios de indiferencia religiosa.

El panorama es complejo y fragmentario, fruto de la crisis salarial. Aún así, a pesar de las mutaciones económicas e ideológicas, el discurso y la demanda de "trabajo para todos y todas" y la vigencia de un Estado solidario sigue presente en el imaginario de la sociedad argentina al que se ha sumado el papa Francisco. ¿Cuáles son las respuestas y afinidades éticas del catolicismo y el evangelismo frente a esas demandas? En los discursos del catolicismo, institucionalizados jerárquicamente o no, en las experiencias populares, las organizaciones y los grupos de protesta sociales, así como en el creciente mundo sindicalizado, sigue siendo la reivindicación del trabajo-trabajador y la cultura del trabajo un tema y demanda presente. No obstante, enriquecer y complejizar las interpretaciones históricas no supone simplemente una lectura ingenua de lo religioso. El mundo de lo social, tarea del sociólogo, es más complejo que la elaboración de diagnósticos de acuerdo a las eventualidades deseables. En efecto, los intereses en juego y en conflicto en este proceso no son simples ni lineales. Aquí vimos simplemente algunos de ellos que, a pesar de la heterogeneidad presente, ofrecen igualmente vasos comunicantes que los acercan. Pero estos meros ejemplos señalados no agotan la totalidad de las expresiones religiosas ni de las experiencias políticas, ni su densidad.

V. Catolización y militarización. Catolicismos y militarismos

Es posible dar cuenta de las relaciones establecidas entre el poder militar y el eclesial desde el primer golpe militar, en 1930, hasta el fin de la última dictadura, en 1983, observando las interacciones que van más allá de las relaciones entre las respectivas instituciones. En este aspecto se destacan la generación de amplias redes de intercambio y, especialmente, la conformación de una cultura política e ideológica que durante esos años ha permeado al conjunto de la sociedad argentina, especialmente en sus núcleos dirigentes. Esto se observa más en el análisis de las continuidades que en el de las rupturas, y especialmente en lo referido a la cultura política dominante.

Al observar en el largo plazo el doble proceso –de militarización del catolicismo y de catolización de las Fuerzas Armadas, dentro de la militarización y catolización de la sociedad– es posible analizar sus causas y consecuencias y, al mismo tiempo, las contradicciones y conflictos del movimiento católico y las matrices dominantes que permitieron su desarrollo. La amplitud de la violencia represiva de la década de 1970, analizada con más detalles por otros autores, no nos debe hacer olvidar los elementos ya presentes en décadas anteriores. Es decir, analizar la fuerte influencia del ya descrito catolicismo integral y su búsqueda de fortalecimiento en el Estado a partir de penetrar en las Fuerzas Armadas.

Declaraciones y silencios. En la década de 1990, las confesiones del capitán de corbeta(R) Francisco Scilingo, miembro de la Armada Argentina, hicieron público por primera vez lo que se conocía en privado y por declaraciones de las víctimas: la descripción de cómo fueron los operativos de exterminio de los detenidos, qué frecuencia tenían y durante cuánto tiempo se prolongaron, así como la participación activa de miembros de la institución católica en su justificación y ejecución, conmocionó profundamente al conjunto de la sociedad argentina.

A partir de esto se ampliaron públicamente los cuestionamientos a las Fuerzas Armadas y la Iglesia Católica, al tiempo que el silencio sobre otros actores también cómplices del surgimiento, desarrollo y consolidación de la última dictadura, mostraba los límites en la crítica y autocrítica de la sociedad argentina imperante en esos años.

Desde la jefatura del Ejército, el general Martín Balza hizo una declaración autocrítica –leída en un programa de televisión el 25 de abril de 1995 y reproducida luego en varios diarios– que causó estupor y asombro. En ella admitió que:

> […] no supo [el ejército] cómo enfrentar desde la ley plena al terrorismo demencial. Este error llevó a privilegiar la individualización del adversario, su ubicación, por encima de la dignidad, mediante la obtención, en algunos casos, de esa información por métodos ilegítimos, llegando incluso a la supresión de la vida […]. Una vez más reitero: el fin nunca justifica los medios. […] delinque quien vulnera la Constitución Nacional, delinque quien imparte órdenes inmorales, delinque quien cumple órdenes inmorales […]. No es el Ejército la única reserva de la Patria. […] estoy firmemente convencido de que la reserva que tiene una nación nace de los núcleos dirigenciales de todas sus instituciones. De sus claustros universitarios, de su cultura, de su pueblo, de sus instituciones políticas, religiosas, sindicales, empresarias. Y también de sus dirigentes militares. Abandonar definitivamente la visión apocalíptica, la soberbia, aceptar el

> disenso y respetar la voluntad soberana. […] pido la ayuda de Dios, a Dios como yo lo entiendo, a Dios como lo entienda cada uno […].

Por su parte, también en una declaración, el 29 de abril de 1995, el obispo de Quilmes, Jorge Novak –uno de los pocos obispos católicos, junto con Miguel Hesayne y Jaime de Nevares, crítico con la dictadura y solidario con las víctimas del terrorismo de Estado– dijo: "pido perdón a Dios y la sociedad por nuestra insensibilidad, por nuestra cobardía, por nuestras omisiones, por nuestras complicidades en la represión ilegal". Al mismo tiempo, la Conferencia Episcopal Católica afirmaba que se expresaría posteriormente, con lo que se puso en evidencia el malestar que reinaba en su interior a la hora de analizar esta temática.

Sin embargo, aunque hubo pedidos de perdones imprecisos y globales, nunca, hasta hoy (marzo de 2015), se expresó públicamente en los términos del obispo Novak; es decir, nunca pidió perdón a Dios y la sociedad por su insensibilidad, su cobardía, sus omisiones y sus complicidades con la represión ilegal. Más aún, hasta hoy nunca ha recibido en sus reuniones plenarias y anuales –como sí lo hizo con militares y funcionarios condenados por genocidas por tribunales– a las representantes más reconocidas y legitimadas de las víctimas del terrorismo de Estado, como son las Abuelas y las Madres de Plaza de Mayo.

Hay en eso una asignatura pendiente que sigue clamando al cielo. Y el silencio sepulcral de industriales, grupos económicos, banqueros, empresas periodísticas y otros sectores que se vieron favorecidos con la dictadura muestra lo difícil que es romper los pactos de silencio.

La militarización de la sociedad

Los golpes militares no han estado reservados al ámbito castrense sino que, de uno u otro modo, contaron con el apoyo y consenso

de grupos de poder económicos y mediáticos, partidos políticos, Poder Judicial y grupos religiosos. Con mayor propiedad, comenzaron siendo originados por algunos civiles y algunos militares –como el de 1930– y con el correr de los años se transformaron en cívicos-militares-*religiosos*.

Leer cada una de las proclamas que dieron inicio a esos golpes permite observar el proceso creciente de militarización y catolización. En este sentido, hay un *continuum* desde un general retirado apoyado por cadetes de 1930 hasta el golpe de 1976, con un plan sistemático de terrorismo de Estado que contó con el apoyo y participación de las Fuerzas Armadas en su totalidad, la institución católica, los grandes medios de comunicación nacionales e internacionales, las instituciones de poder económico –Sociedad Rural Argentina, Unión Industrial Argentina y similares– y dirigentes de grupos políticos, culturales y sociales que compartieron el proyecto de aniquilar y exterminar "el flagelo subversivo".

Aunque el proceso de militarización de Argentina tuvo características propias, otros países de América Latina vivieron movimientos similares: en 1954, trece de los veinte estados latinoamericanos se hallaban bajo gobierno militar y en 1980 el dominio de las fuerzas armadas alcanzaba a las dos terceras partes de estos países. Este panorama cambió en la década de 1990, cuando en casi todos los países de la región habían regresado las elecciones y se comenzaba a construir la democracia, aunque la presencia militar se mantenía más o menos vigente según los contextos nacionales.

Distintas interpretaciones

Si bien los estudios sobre las fuerzas armadas y estos procesos no son muy numerosos, se pueden distinguir en ellos ciertas tendencias (Rouquié, 1982).

Hubo una explicación culturalista, que veía en la herencia ibérica –¿acaso el lenguaje militar no tiene en el castellano sus

principales ideas-símbolo?– y en la *psicología de los pueblos* la principal causa de los golpes militares. En esta postura se insistía en que la herencia autoritaria de España y Portugal contrastaba con la liberal y democrática de los países anglosajones. Sin embargo, esta postura no encontraba respuestas a los golpes militares que se han dado también en Europa, África y Asia. En temas más cercanos a los nuestros, la discusión se relacionaba con la influencia de las creencias católicas en la persistencia de la pobreza del continente y la necesidad de una reforma protestante para salir de la misma. De una u otra manera, y llevada adelante especialmente por investigadores de esos aires culturales, es una explicación que continúa hasta la fecha y que ha sido debatida ampliamente (Bastián, 1990; Levine, 2012).

Esta explicación fue enfrentada por otra de fuertes connotaciones históricas, según la cual el militarismo se remonta al derrumbe de la dominación colonial y los golpes no serían sino la prolongación de la violencia descentralizada. Las ideas de *caudillismo, clientelismo* y *coronelismo* aparecían en este pensamiento como hechos explicativos. Pero, ¿qué decir de México, que no conoce golpes de Estado y tuvo fuerte presencia caudillesca hasta comienzos del siglo XX? ¿O de Argentina, donde el primer golpe fue en 1930, luego de vivir en una prolongada república restrictiva?

En la década de 1960 se vinculó el militarismo a los niveles de desarrollo. Esta corriente propone que, frente a estructuras sociales débiles y con poco desarrollo social, las fuerzas armadas son las únicas instituciones que pueden garantizar cierta eficiencia en el largo plazo. El pensamiento desarrollista supone que cuanto más complejo es el sistema social menos espacio hay para los golpes; sin embargo, las dictaduras *desarrolladas* de Argentina, Chile o Uruguay no parecen responder a este modelo.

En los años siguientes se cambiaron los ropajes pero no las interpretaciones de fondo. Se comenzó a vincular a la militarización

con la acción de intereses "foráneos"; se vio cómo las fuerzas armadas de los distintos estados recibían formación, apoyo y elaboración de hipótesis *antisubversivas* y *anticomunistas* junto a las de EE. UU., con lo cual se creaba una comunidad de intereses. Esto ayudó a comprender mejor el funcionamiento de las instituciones militares y sus especificidades. Se supuso que había una ligazón estrecha y directa con los intereses económicos de la "gran potencia imperialista" y que, en última instancia, los ejércitos latinoamericanos serían la mano visible del gran capital internacional. Hay que recordar, en este sentido, las explicaciones sobre la *injerencia económica*, los dictados de la Trilateral sobre *cómo gobernar el mundo* y las explicaciones *teológicas* basadas en la doctrina de la seguridad nacional, cuya influencia, según estas posturas, sería decisiva en la instauración de dictaduras modernas.

Las explicaciones maniqueas o complotistas circulaban y eran apreciadas entre los miembros del *clan*, pero no daban cuenta de la realidad ni resistían los análisis científicos. Afirmaciones como "la Trilateral y el gran capital quieren estados fuertes y represivos de los movimientos sociales para reproducir sus ganancias" eran cambiadas en los años siguientes por los mismos autores por la de "el gran capital necesita democracias estables y partidos políticos sumisos para aumentar sus ganancias". ¿No suenan poco serias?

En el caso concreto de la dictadura que comenzó en 1976, ¿su política siguió las órdenes del Pentágono, el gran capital aprovechó para invertir? y ¿La decisión de realizar la Guerra de Malvinas fue pedida por qué grupo económico o potencia imperial? La venta de cereales a la Unión Soviética cuando el gobierno de EE. UU. había pedido un embargo a sus aliados y las visitas por primera vez de representantes de la Fuerzas Armadas de Argentina a la URSS, y viceversa, muestra la autonomía relativa de las Fuerzas Armadas locales.

Según Rouquié,

> Rechazamos las interpretaciones metafóricas del militarismo latinoamericano contemporáneo, sean instrumentalistas o puramente tautológicas, porque su apriorismo simplista deja de lado el factor esencial del análisis político: el poder. La explicación de una realidad por factores extrínsecos, por una foraneidad histórica, geográfica o social, sea por convicción o facilismo, no puede ser un método correcto. Nuestro estudio, por el contrario, está centrado en la fisiología del poder militar, en sus mecanismos, su funcionamiento y sus funciones. Las teorías "planetarias" o esencialistas desdeñan el cómo: nosotros lo privilegiaremos. El análisis de las transformaciones del Estado y del sistema político que conducen a la usurpación castrense nos parece indispensable para la comprensión global (Rouquié, 1982: 20).

Sobre Estado y militarismo. Se trataba, entonces, de estudiar las instituciones militares y la militarización de los sistemas políticos y sociales. En tal sentido, los trabajos de Guillermo O'Donnell sobre el Estado en América Latina han contribuido a complejizar el análisis. Este autor replantea la tesis más común, de que el crecimiento económico lleva a la democratización de una sociedad. Se opone a que "*more socio-economic development = more political pluralization*" (mayor desarrollo socioeconómico es igual a mayor pluralización política), o sea que un más alto grado de diferenciación económica no necesariamente tenga que conducir a la democracia. De esta idea partió la creación del concepto de *Estado burocrático autoritario*, según el cual se considera que el proceso de modernización capitalista puede conducir tanto a la revolución burguesa o a la revolución comunista como a un Estado burocrático autoritario donde se observaría una estrecha alianza entre tecnócratas civiles y militares (O´Donnell, 1973).

Este autor confirmó la coherencia interna de estos sistemas, su reproducción social y sus relaciones con el sistema económico internacional; asimismo, mostró las relaciones que existen entre

los grados de opresión, la despolitización y la política económica con la constelación de vínculos entre dirigencias y, por ende, su supervivencia en el largo plazo. Sin embargo, en sus análisis posteriores no quedaron claramente explicadas las causas del retiro a los cuarteles de varios regímenes militares durante la década de 1980 ni se profundizó sobre sus elementos de cohesión ideológica.

La tesis de O'Donnell sobre que las crisis económicas son una de las razones de los surgimientos de los estados burocráticos autoritarios volvió a ponerse a prueba en la década de 1990 frente a los planes de ajuste, y en esa oportunidad el autor declaró que esa crisis económica no ponía en peligro la democracia como tal sino que se desarrollaba un tipo de democracia que llamó "delegativa", según la cual se confiaba, a través del voto, en un salvador providencial, al mismo tiempo que se desconfiaba del Parlamento y la Justicia (O´Donnell, 1992 y 1993). La emergencia de este tipo de democracia, según el autor, provendría de la heterogeneidad política, las agudas crisis económicas y una tradición caudillista, de "salvadores de la patria" en la cultura política latinoamericana.

Militares por militares. La investigación del sociólogo y coronel del ejército español Prudencio García sobre las Fuerzas Armadas de la Argentina abundó en el análisis de lo sucedido entre 1976 y 1983, que acompaña con numerosos testimonios y documentos. En ella el autor profundizó en las respuestas de una institución que, según sus propios jefes, veía amenazado su monopolio de la violencia por parte de organizaciones guerrilleras y respondió con un plan de eliminación de sus enemigos, reales y potenciales, en el cual no se respetó ninguna regla jurídica (García, 1995).

Luego de clarificar que el accionar de las Fuerzas Armadas no fue solamente contra la guerrilla –que como se muestra en documentos militares ya había sido casi derrotada a fines de 1975–, sino que estuvo dirigido a eliminar todo tipo de oposición con cualquier tipo de método, García se interesó en investigar cómo

fue posible dicho accionar, qué transformaciones se fueron produciendo en "la ética, la moral y el honor militar" y las reacciones que esto produjo al interior de las Fuerzas. Caracterizó como causa central lo que definió como "autonomía militar": "la autonomía del estamento castrense llevada en sus últimas consecuencias teóricas y prácticas, morales, filosóficas, sociales y políticas. La autonomía militar respecto al resto de la sociedad [...] defendiendo los intereses de la Patria" (García, 1995).

También se refirió a las influencias ideológicas diversas, la idea de que "al enemigo se lo debe eliminar", que "en la guerra todo vale" y que "el fin justifica los medios", y los "pactos de sangre" que comprometieron a toda la institución y, desde su punto de vista, explican la continuidad de los pactos de silencio en las Fuerzas Armadas y sus cómplices.

Los militares argentinos hicieron pública las posturas del analista español. Así, el general Ramón Díaz Bessone afirmó:

> Si el fin no justifica los medios, y este es un valor absoluto que está por encima de la Nación misma, no nos defendamos ante la agresión externa o interna, porque para vencer al agresor tendremos que matarlo, no podremos convencerlo con el abrazo fraterno. Si ante la agresión decimos que el fin no justifica los medios, preparémonos para ser santos o esclavos, pero no gastemos dinero en prepararnos para la guerra, y aceptemos que nos borren de entre las naciones libres de la tierra (Díaz Bessone, 1988: 38).

Acdel Vilas, otro de los generales encargados de la represión, *sistematizó* su experiencia de la siguiente manera:

> Cuando en Tucumán nos pusimos a investigar las causas y efectos de la subversión llegamos a dos conclusiones ineludibles. Una, que entre otras causas, la cultura era verdaderamente

> motriz. La guerra a la que nos veíamos enfrentados era una guerra eminentemente cultural. Dos, que existía una perfecta continuidad entre la ideología marxista y la práctica subversiva, sea en su faceta militar armada, sea en la religiosa, institucional, educacional o económica. Por eso a la subversión había que herirla de muerte en lo profundo, en su esencia, en su estructura, o sea, en su fundamento ideológico (citado en Andersen y López Crespo, 1986).

Llevado a la práctica cotidiana, el mismo general declaró en el texto antes mencionado como "descubrió" que si los procedimientos de detención se hacían "vistiendo mis hombres uniforme del Ejército, entonces no había más remedio que entregarlo a la justicia, para que en pocas horas saliera en libertad. Pero si la operación se realizaba con oficiales vestidos de civil y en coches operativos, como lo ordené tan pronto me di cuenta de lo que era la justicia y la partidocracia, la cosa cambiaba".

El largo camino compartido entre las Fuerzas Armadas y los catolicismos argentinos

Los golpes militares, llamados durante décadas "revoluciones" tuvieron su propia y particular historia en nuestro país. Cuando, el 6 de setiembre de 1930, se produjo el primero triunfante contra un gobierno surgido por elecciones, se quebró un período de experiencias democráticas que, si bien habían sido restringidas, habían creado ciertos derechos individuales de ciudadanía, el creciente acceso para nuevos sectores sociales a bienes y educación, y el reconocimiento del voto secreto y obligatorio a los varones enrolados.[45] Comenzó así un lento y persistente proceso de militarización de la sociedad en Argentina, junto al desarrollo de un incipiente *Estado intervencionista* que luego, con la llegada del peronismo, se transformó en *Estado de bienestar* al ampliar los derechos sociales de

la ciudadanía, especialmente en el sector laboral y de las mujeres (Rapoport, 2012; Borón, 1989; Barry, 2009; Mallimaci, 2007).

El liberalismo integral buscaba conformar un nuevo imaginario en el cual el catolicismo ocupara el espacio de lo privado y el templo, y lo militar se subordinara al poder social y económico. En la etapa posterior, hasta aproximadamente 1910, las relaciones entre las Fuerzas Armadas y la institución eclesial fueron mínimas. En el *Boletín Militar* de esos años hay escasas citas y reflexiones sobre el mundo católico (Rouquié, 1998), que se observan recién en los ejemplares publicados luego del derrocamiento del gobierno democrático de Yrigoyen.

El surgimiento del anarquismo (Barrancos, 1990), la consolidación de la protesta obrera y la dificultad de continuar con el *orden liberal integral* llevaron a un acercamiento entre las clases dominantes y algunos sectores católicos, especialmente con aquellos que buscaban conciliar con el nuevo desarrollo capitalista en el país. Sin embargo, las relaciones con los jefes militares, preocupados también por *el orden y la defensa de la patria*, se daban más bien de forma personal y familiar que institucional. Como hemos visto, la religión civil y positivista primaba sobre la católica. En el primer golpe militar, un periódico católico barrial de ese momento tituló "Viva la revolución". No obstante, no hubo un movimiento católico constituido como tal que se sumara: fueron los notables individualmente –como Atilio Dell'Oro Maini, interventor de la provincia de Corrientes– los llamados a ocupar cargos.

En las décadas de 1930 y 1940, cuando se gestó y afianzó el catolicismo intransigente e integral, sus representantes fueron al encuentro de ese otro actor social formado por hombres que se consideraban, como ellos, *ascetas y virtuosos*: las Fuerzas Armadas. La defensa del bien común, la Patria, la identidad nacional, el orden y las jerarquías unió a hombres de la Iglesia con los militares en un estrecho vínculo que marcó a fuego la vida futura de la sociedad y el catolicismo de Argentina (Mignone, 1986). Se fueron creando,

así, redes entre el mundo militar, el del trabajo, el empresarial y el católico, y poco a poco se desarrollaron tanto afinidades, relaciones, sociabilidades y trayectorias en común como negociaciones.

Las grandes guerras y su influencia en nuestro país

La Guerra Civil Española (1931-1936) planteó más firmemente el rol de lo militar y del catolicismo en la sociedad, y las posturas que se asumieron frente a este conflicto marcaron tendencias posteriores. La recomposición católica se realizó desde diversas vertientes. Una se planteaba en continuidad con la llamada "tradición legendaria de España", o sea la nación católica asediada ayer por los *moros* y ahora por los *rojos*, y defendida por un militar. El padre Julio Meinvielle –cuya prédica antiliberal, anticomunista, antidemocrática, antisemita, antioligárquica, antiyanqui y polemizadora, así como su capacidad de generar grupos y adhesiones (era asesor de la Juventud Obrera Católica, de los scouts y de los militares) lo convirtieron en una figura central del clero argentino durante gran parte del siglo XX– escribió al respecto en *Criterio*:

> La guerra española es una guerra santa. [...] La cruz y la espada son dos garantías de bienestar y justicia social y de civilizaciones grandes. La cruz que pacifica los corazones, la espada que mantiene esta pacificación contra los perturbadores perniciosos [...]. La Iglesia, que siempre exaltó la significación de la cruz, jamás restó méritos a la espada porque tal es la condición de los hombres de la tierra, que solo con la cruz y con la espada es posible una civilización verdaderamente cristiana. Ni comunismo ni fascismo, sino cristianismo. Pero este saldrá de la España que sangra, será una restauración (*Criterio*, n° 494, 1937).

Esa misma concepción se fue reproduciendo en nuestro país. El militarismo se nutría del integralismo e intransigentismo católico. Había unidad de criterios en la defensa del bando nacional y en contra de los *rojos* entre César Pico –animador de los Cursos de Cultura Católica–, los obispos y los sacerdotes Meinvielle, Gustavo Franceschi –el otro gran referente del movimiento– y Leonardo Castellani. Ninguno de ellos aceptó la posición de Jaques Maritain y varios filósofos y católicos de acción de Francia y otros países, de pedir por la paz y rechazar los calificativos católicos de "guerra santa" y "cruzada de la fe" dados a la campaña del franquismo, que fueron impulsados desde Roma, Madrid y la mayoría de las iglesias católicas de América Latina. Es más, la revista *Criterio* rechazó publicar el artículo de Maritain contra la guerra santa, que luego, en 1937, fue publicado en *Sur*.[46]

Varios pensadores locales salieron en defensa de Maritain y su postura de pacificación. Se trataba de pequeños grupos de católicos liberales, ilustrados, que aceptaban y valoraban la separación entre las esferas política y religiosa, sostenían la libertad individual, de conciencia y de mercado; asimismo, apoyaban el capitalismo liberal frente a los totalitarismos y eran partidarios de los valores que llamaban de "neocristiandad", que proponía rehacer un otro orden cristiano superador de la Edad Media y combatir la modernidad sin religión.

No tuvieron espacio en *Criterio*, donde fueron virtualmente censurados, y tampoco en el dispositivo oficial y el movimiento católico. Rafael Pividal y Augusto Durelli se expresaron en *Sur* y Alberto Duhau en *Orden Cristiano*. También defendieron al francés personas como Manuel V. Ordóñez y el uruguayo Dardo Regules, junto con otros connacionales. El artículo de Pividal en *Sur*, por lo simbólico, fue un quiebre casi definitivo. Junto con él, otros católicos liberales buscaron agruparse para hacer frente a los intransigentes pero no lograron reproducirse (Perpere Viñuales, 2011).

Luego, con la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), la relación de la Argentina con los países en conflicto y la neutralidad

que el catolicismo integral defendía y propagaba junto al gobierno, volvieron a agitar al movimiento y se ampliaron en él las divisiones esbozadas ya durante el conflicto español. Pero a principios de la década de 1940 no todos los que habían apoyado entonces a Franco, concordaban con otros regímenes corporativos. Las revistas *Crisol*, *Pampero* y *Cabildo* –en la que se destacó, entre otros, Enrique Osés, antiguo director de *Criterio*– tomaron una postura abiertamente contraria a Inglaterra, Estados Unidos y la Unión Soviética y de apoyo a la Alemania hitleriana, y en *Criterio* se hablaba de neutralidad, siguiendo los dictados del Vaticano. Manuel Gálvez y muchos de los integrantes de los grupos a los que él pertenecía se sentían lejanos de la Alemania nazi y cercanos a la Italia del Duce.

César Pico no desdeñó la posibilidad de colaborar con los movimientos fascistas, aunque fuera transitoriamente, hasta la eliminación del comunismo. En un folleto-libro publicado en 1937, dice:

> [...] vengamos ahora a la parte fundamental del argumento [de JM]: los peligros de "vincular la religión a formas temporales" [...]. Recordemos que la proposición 55 del Syllabus nos obliga en principio, a no sostener la separación [...] en mi opinión será preferible participar políticamente con esos regímenes mientras sean respetuosos de la religión, que no abandonarnos a la simple actividad evangélica para influir a la larga y a través de la acción social, sobre las instituciones políticas. Este abandono importa el riesgo de entregar, aunque sea por un tiempo, el orden político al ateísmo práctico y supone también un pesimismo acerca de la eficacia de la acción política que juzgo infundado y peligroso. [...] hay una raíz común entre el socialismo y la burguesía [...] yo creo que, en virtud de la lógica concreta de los acontecimientos y como resultado del proceso histórico a que aludía, es la violencia de la revolución comunista la que engendra la violencia defensiva de los movimientos fascistas [...] en tal caso la violencia no solo está plenamente justificada sino también es necesaria y curativa. [y concluye] es lícito y conveniente colaborar con el fascismo –incluso con procedimientos drásticos– en su gesta libertadora (Pico, 1937: 32).

Recristianizar la Argentina y tomar "por asalto" el Estado

Si el discurso de Leopoldo Lugones, "La hora de la espada", pronunciado en Ayacucho en 1924, fue el preanuncio del golpe y de la ideología de de 1930, las dos largas editoriales que Gustavo Franceschi publicó en *Criterio* en octubre de 1941 preanunciaron el golpe del 4 de junio de 1943. Más aún, Lugones y su filosofía de religión positiva es al golpe cívico-militar de 1930 lo que Franceschi y su concepción católica integralista es al golpe cívico-militar y religioso de 1943: la influencia de uno y otro en las concepciones de fondo de cada golpe son importantes. Muestran las transformaciones identitarias que se fueron construyendo en nuestra sociedad. En la primera editorial, Franceschi afirmó:

> No hago militarismo, ni auspicio pronunciamientos armados, ni me asomo a mi balcón para ver si llegan regimientos sublevados. [...] Repugna a mi temperamento callar, cuando con motivo de intentos más o menos reales, veo a la pasquinería de todo origen y volumen, lanzar su ponzoña sobre el ejército argentino, y difundir calumnias acerca del Estado militar [...]. Ante esos salivazos brotados de los bajos fondos morales, el soldado, obligado por la disciplina, guarda silencio. Mas permitirá a quien no carga con idéntico deber [...] que exponga por qué, en ciertas descomposiciones sociales, se aduce en última instancia a él, juzgando que después nada queda por hacer (*Criterio*, n° 710, 1941).

Así, Franceschi aparecía como la voz autorizada y legitimada de la Iglesia, del catolicismo que apostaba a la misma suerte que las Fuerzas Armadas, y se enfrentaba a los ataques de la sociedad política hegemónica y de sus órganos de expresión tanto de grupos liberales como socialistas, como eran *La Prensa*, *La Nación*, *La Razón*, *La Vanguardia* y *Crítica*. En el mismo texto afirmó:

> Los soñadores faltos de contacto con la realidad, imaginan sociedades en las que la fuerza no desempeña papel alguno. [...] me basta mirar hacia el pasado y el presente para comprobar que ninguna colectividad humana organizada ha subsistido sin otorgar algún lugar a la fuerza. Ella hace falta en el orden interno [...] es indispensable para amparar a la nación contra los apetitos exteriores desenfrenados [...]. La fuerza viene a ser entonces un elemento de toda buena organización social, un elemento permanente, orgánico, dotado de funciones propias. No es un mal inevitable, sino un bien dotado de funciones propias (*Criterio*, n° 710, 1941).

Y a los que creían que las Fuerzas Armadas vivían aisladas de la realidad, les recordaba que se trataba de un Estado militar:

> El ejército constituye una familia espiritual, no segregada de las demás, ni menos aun opuestas a ellas, sino solidarizada [...] por ese pensamiento dominante de que en los días aciagos, cuando los vínculos internos empiezan a quebrantarse o las amenazas de fronteras se tornan más instantes, a ella corresponderá realizar el esfuerzo supremo, y sangrar por los cuatro costados [...]. Es lógico que en las horas de indisciplina en que la solidaridad se olvida en provecho de intereses particulares, o de cobardía [...] se atente contra el Estado militar, se procure al mismo tiempo socavarlo y deshonrarlo (*Criterio*, n° 710, 1941).

La segunda editorial abundó en ejemplos históricos y comparaciones entre las Fuerzas Armadas y la Iglesia, en la diatriba contra la democracia, los partidos políticos, en la denuncia a la subversión y en pedir a las Fuerzas Armadas que salvaran al país de la anarquía; todo un programa que se reprodujo en cada uno de los golpes, hasta 1976. En ella dijo que: "[...] el estado militar es, fuera del eclesiástico, el más sometido a disciplina y está destinado a mantener intactas las instituciones fundamentales del país, formará bloque contra quienes pretendan destruirlas". Sobre los agitadores agregó: "Hacen una doble tarea, por una parte se levanta a los soldados contra sus jefes, por otra se quita a estos su autoridad. Y en los tiempos modernos, todo ello se ampara tras la amplia pantalla de democracia" (*Criterio*, n° 711, 1941).

Y concluyó con un llamamiento:

> Mientras la sociedad evoluciona ordenadamente, adaptándose con tranquilidad, el estado militar permanece en su puesto [...]. Pero cuando se produce una ruptura, se introducen conceptos falsos y en virtud de ello se subvierten las instituciones, después de un momento de euforia, sobreviene el caos, nace la turba politiquera, los abogados [...] pretenden asumir el mando de la colectividad, las luchas partidistas se enconan, y llegó la hora en que, so pena de morir, se impone la necesidad del orden. Entonces, el cuerpo que por su educación, organización, su naturaleza [...] posee no solo la fuerza física sino la fuerza moral [...] sale de su situación [...] y por medio de uno de sus hombres más eminentes asume el gobierno. Se pide a veces al soldado una obediencia puramente pasiva. ¡NO! Hay límites a esta, constituidos por el bien supremo del país. Cuando sobreviene la anarquía, y es la misma masa popular la que oscuramente [...] clama por el orden y la seguridad, el soldado se siente llamado a salir por una hora de su función propia y a ejercer él mismo esa tarea que subordinadamente es la suya: preservar al país de la ruina (*Criterio*, n° 711, 1941).

En 1942, en la homilía pronunciada por el sacerdote Nice Lotus a los soldados que se incorporaban al servicio militar obligatorio se observaba más nítidamente la idea de las dos instituciones "sagradas" que podían salvar a la Patria y que eran presentadas como las únicas que conservaban íntegras las nociones de autoridad y obediencia contra el "imaginario de Sarmiento". Les habló del "hombre nuevo" y construyó su relato de memoria larga:

> El ofertorio se hace en el altar con los ojos vueltos a lo alto [...]. Vuestro ofertorio, soldaditos, ha de ser el cuartel: una renuncia, una entrega total [...]. Cuando juréis la bandera de vuestro regimiento, pienso que habrá llegado el momento en que os transforméis en otro hombre nuevo: el Hombre de Cristo [...]. Vosotros salvaréis a la Patria y os estrecharéis con los soldados de San Lorenzo y Ayohuma, por encima de las ideas de Sarmiento (*Criterio*, n° 727, 1942).

Como se puede observar, el tono relevante en todos estos discursos era la identificación del sacerdote con el militar, con una memoria "sana", y que ambas instituciones debían responder a un llamado divino que incluía la Patria.

Si bien la guerra en Europa ayudaba a crear ese clima de situación límite, de vida o muerte, era la situación interna, lo que sucedía en la Argentina, lo que más preocupaba al catolicismo integral e intransigente. Los discursos se intensificaron; en una conferencia brindada en el Círculo Militar, el capellán militar de la Presidencia, Roberto A. Wilkinson –asesor del sindicato de pescadores de Mar del Plata–, dijo: "En realidad, la vocación militar puede equipararse a una vocación sacerdotal. Y no es aventurado afirmar que el militar –a semejanza del sacerdote y del médico– necesita por definición poder decir en cualquier momento de su vida: 'Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón'" (*Criterio*, n° 752, 1942).

El apoyo del catolicismo integral. Resulta claro al analizar estos documentos que en 1943, cuando el nuevo golpe de Estado militar irrumpió en la escena política argentina, la situación del catolicismo no era la misma que en 1930: entonces el movimiento intransigente e integral estaba casi en sus inicios y en 1943 se encontraba en plena expansión y desarrollo, y por primera vez se legitimó cristianamente un golpe militar. La participación de militantes católicos surgidos del tronco intransigente fue abundante. Sus diversas corrientes estuvieron más o menos representadas según los cambios que se fueron produciendo en el equipo gobernante. Algunos acompañaron al general Ramírez, otros al general Farrell y otros, mayoritariamente, al coronel Perón.

Sacerdotes y dirigentes católicos de todo el país fueron funcionarios de esa dictadura: Juan Ramón Sepich, Jesús López Moure, Atilio Dell'Oro Maini, Roberto Wilkinson, Tomás Casares, Hernán Benítez, Benítez de Aldana, Gustavo Martínez Zubiría (Hugo Wast), Bruno Genta, Virgilio Filippo, Basilio Serrano y cientos más se sumaron como católicos militantes a cumplir su tarea y misión de llevar adelante el proyecto de Estado. En un estudio realizado por la historiadora Lucía Lepera (2008) sobre la provincia de Tucumán se registró la actuación como funcionarios de la dictadura de personajes nacionales, como Nimio de Anquin, Santiago de Estrada, Ramón Doll y numerosos militantes de la Acción Católica Tucumana.

En *Criterio* se apoyó efusivamente el golpe y se pidió a los católicos que se sumaran a él. Desde sus páginas, Franceschi dijo: "Esta revolución ha tenido el aspecto de racha purificadora. La Providencia ha querido que nuestras instituciones armadas se adelantaran en el tiempo y nos salvaran a todos de esos probables males que se acumulaban en el horizonte. [...] Nuestro deber como argentinos es colocarnos al lado de nuestro gobierno con la más amplia cooperación para contribuir a su obra de regeneración y mejoramiento" (*Criterio*, n° 797, 1943).

En la siguiente presentación manifestó: "Me rehúso a pensar en lo que acontecería si fracasaran los hombres del 4 de junio, pues no veo más que dos posibilidades: o bien la vuelta a la politiquería y el derrumbe progresivo e irremediable [...] o bien el régimen de los cuartelazos y el imperio de un sargento triunfante" (*Criterio*, n° 798, 1943).

Si antes del golpe Franceschi iba a dar charlas en el Jockey Club sobre el tema de la violencia, luego de producido este los cadetes del Colegio Militar comenzaron a concurrir a la iglesia del Carmen para escucharlo. Si en 1930 un periodista de *Criterio* había obtenido un reportaje en la casa de gobierno y una firma del general Uriburu, en 1943 fue el presidente de la Nación quien le escribió directamente a monseñor Franceschi. En la carta fechada el 22 de junio –dos semanas después del golpe– el general Pedro Ramírez agradece los conceptos favorables a su gobierno expresados en la revista:

> Pido con ansiedad [...] la colaboración de sabios y prudentes en la obra de reconstrucción nacional [...]. He puesto mi gobierno bajo la advocación de Dios –fuente de toda razón y justicia–. Gobernaremos bajo esa advocación sabiendo, como sabemos, que desde el fondo de nuestra historia, se proyecta hasta toda actualidad nacional, que se reconozca a sí mismo, el signo augusto de la Cruz con que España marcó para siempre el alma del continente.

Franceschi, al responder al Presidente de la Nación, volvió a realizar un llamado a los "hombres nuevos" –concepto proveniente de la tradición oral del apóstol San Pablo y popularizado por Ernesto Che Guevara– para que colaboraran con el nuevo gobierno, a ocupar los puestos de dirección:

> Los hombres que tomaron la iniciativa de nuestra revolución vienen ante todo del sector militar, en primer término porque es el único que dispone de la fuerza necesaria para imponer y luego mantener el orden, en segundo lugar porque es, en virtud de la vida que normalmente llevan, el menos contaminado de todos. Pero de ninguna manera, como lo vienen demostrando en los hechos, rehúsan estos jefes la colaboración de los elementos civiles (Criterio, n° 800, 1943).

Por su parte, el padre Nice Lotus veía a los responsables del golpe como los restauradores de Cristo: "Roca quiso darnos una democracia sin Cristo y solo alcanzó a ser un autócrata. Ahora que los militares se proponen restituirnos a Cristo, tal vez alcancemos algunas realizaciones de democracia, con o sin el nombre, pero bien efectiva" (*Criterio*, n° 801, 1943). El relato histórico forma parte y está presente en el catolicismo integral. Es uno de sus instrumentos de legitimidad. Y el cambio de vocabulario –por ejemplo, Roca se menciona solo por su nombre, había dejado de ser general– permite observar que un nuevo bloque histórico comenzaba a gestarse.

La participación del movimiento católico intransigente-integral no se limitó a los notables, sino que militantes y sacerdotes –en especial aquellos ligados al nacionalismo católico– asumieron puestos como parte de su misión salvífica y restauradora. Una de las principales medidas del nuevo gobierno fue prohibir los partidos políticos e instaurar la enseñanza religiosa optativa en las escuelas del Estado. Así, según la concepción integralista, la lucha "contra el ateísmo en las escuelas" comenzada en 1884 llegaba al fin. Al mismo tiempo, y a fin de *legalizar* el monopolio religioso del catolicismo, se instaló un control a los cultos no católicos en el que debían obligatoriamente inscribirse todas las confesiones religiosas no ligadas a la Iglesia Católica Romana si deseaban tener presencia en el espacio público.

Militarismo integral, peronismo integral y catolicismo integral

La irrupción masiva de las clases trabajadoras y el surgimiento del movimiento peronismo, en 1945, generaron nuevos momentos de

tensión, dislocación y conflictos al interior del movimiento católico. En 1951, el intento de golpe del general Menéndez contó con el apoyo de numerosos sacerdotes que luego fueron desplazados de sus cargos. En 1955, el enfrentamiento primero simbólico y luego violento entre el catolicismo integral y el peronismo integral mostró los límites al acercamiento identitario, aunque no quebró las afinidades construidas en años.

El libro *Los Panfletos* (1955) muestra la amplia difusión "callejera" que sectores del catolicismo anti-peronista realizaban contra el gobierno democrático. Peronismos, catolicismos y militarismos estallaron (Caimari, 1994). Se dieron nuevas relaciones entre grupos militares y católicos integrales que hicieron del antiperonismo una bandera en común. La procesión del Corpus fue paraguas para toda la oposición antiperonista y, en junio de 1955, a los bombardeos y asesinatos de 350 personas cerca de la Plaza de Mayo con aviones militares pintados con la leyenda "Cristo Vence" les sucedió el incendio de templos católicos en Buenos Aires y varias ciudades del país (Ruiz Moreno, 1994; Verbitsky, 2007).

Luego, el discurso católico de los *golpistas* militares se expandió; la proclama pronunciada por general Eduardo Lonardi el 17 de setiembre de 1955 no deja dudas de esto: "Postrados a los pies de la Virgen Capitana, invocando la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia, hacemos este llamamiento a todos los que integran las Fuerzas Armadas de la Nación". Y cuando habló desde la Plaza de Mayo, el 23 de setiembre de ese año, dijo: "Será mi preocupación constante mantener inalterable el respeto y la garantía de los derechos de Iglesia y la conciencia religiosa de todos, sea cual fuera su credo. En lo que concierne a la Iglesia Católica, me sentiré muy feliz si la Providencia me deparase la oportunidad de poner fin a los malos entendidos mediante la concertación de un concordato". Así, el escritor y filósofo católico Bruno Genta afirmaba que:

> [...] es nuestra convicción personal, antigua por lo demás, que tan solo una política católica y militar puede contener la descomposición masónica y comunista de la Patria. Tan solo una política fundada en las dos instituciones fijas e inmutables que permanecen en medio de la movilidad de todas las otras, la Iglesia de Cristo, de orden sobrenatural, y las Fuerzas Armadas de la Nación, de orden natural, puede superar la subversión bolchevique de todas las jerarquías sociales y la anarquía hecha costumbre en la vida de la República (Genta, 1955: 59).

Sin embargo, había tensiones en el catolicismo y en las Fuerzas Armadas. En el texto de su renuncia, del 13 de noviembre, el general Lonardi recordó que había hecho el golpe para "restituir al país a una auténtica democracia". Y en su tercer comunicado los nuevos golpistas –católicos también ellos y equivocadamente etiquetados por algunos ensayistas como liberales– explicaron que habían destituido a Lonardi porque:

> Desde los primeros momentos de la Revolución libertadora, rodearon al titular del Poder Ejecutivo provisional una serie de grupos pequeños, pero de gran influencia, representativos de la más cruda reacción [...] con hábil disimulo, esos núcleos reaccionarios trataron de escudarse tras el estandarte de nuestra religión católica, para la mejor consecución de sus fines. Conocedores de su arraigo en el espíritu del hombre argentino, pretendieron explotar en beneficio propio la fuerza de una fe que se origina con los orígenes de la nacionalidad (Verbitsky, 1988: 72).

En poco tiempo se expandió la represión a todos aquellos que se manifestaban como peronistas, en especial a los antiguos funcionarios, los líderes del movimiento obrero y los militares que los apoyaban. La pugna no era entre nacionalistas y liberales sino entre militares y civiles católicos con distintas posturas sobre

qué hacer con el movimiento peronista. Fueron expulsados de sus cargos y puestos en prisión tanto militares como dirigentes civiles que hubieran mostrado afinidad con el gobierno de Perón. Se quemaron libros del gobierno, del peronismo y del movimiento obrero. Por decreto se prohibió hablar de Perón, Eva, Justicialismo y similares. El cardenal de la ciudad de Buenos Aires, Santiago Copello (1880-1967), primero de habla castellana en América Latina, fue *retirado* del país a pedido de las Fuerzas Armadas golpistas y sectores católicos afines, acusado de ser "colaborador del tirano prófugo". A partir de esa expulsión surgió, como cabeza visible del episcopado argentino hasta 1973, el cardenal Antonio Caggiano, asesor por décadas de la Acción Católica Argentina, quien acrecentó las relaciones con el poder militar en su lucha contra la subversión y el comunismo.

Empezó un largo proceso donde se observa que el poder militar tenía poder de veto también en el seno de los más altos cargos de la institución católica. ¿La Iglesia Católica sector dominado de la clase dominante? Una pregunta a no olvidar.

Entre 1955 y 1966 los vínculos entre grupos católicos y militares se intensificaron y se diversificaron. El qué hacer con el mundo popular peronista unía y enfrentaba según distintas opciones, que ya eran católicas y militares al mismo tiempo. En 1956, cuando el general Juan José Valle fue fusilado por sus camaradas de armas al oponerse, como peronista, al gobierno de turno, fue asistido por un sacerdote y amigo: era Alberto Devoto, futuro obispo en Goya (1961-1984), uno de los promotores del compromiso liberador cristiano con sectores populares e impulsor del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. El silencio político, mediático y religioso sobre ese fusilamiento retumba hasta el día de hoy.

La educación como espacio de lucha permanente. Los golpistas derogaron la ley de enseñanza religiosa optativa para las escuelas públicas sancionada de la época peronista y la de divorcio vincular

votada en 1954 por el Parlamento. En 1955, el secretario de Educación de la dictadura de Pedro E. Aramburu, el católico notable Atilio Dell'Oro Maini –funcionario de los generales Uriburu y Ramírez–, designó como rector de la Universidad de Buenos Aires al distinguido profesor socialista Francisco Romero, quien ejerció el cargo hasta 1958. Luego de las elecciones de ese año y durante el gobierno de Arturo Frondizi las calles mostraban el enfrentamiento entre los que exigían una educación laica (o sea, sin religión) y los que pedían una educación libre, con escuelas privadas subvencionadas por el Estado. El triunfo de estos últimos llevó a que se expandiera progresivamente en todo el país, y principalmente en Buenos Aires, la educación privada católica –especialmente secundaria y terciaria– con subsidio estatal, que caracteriza al sistema educativo argentino hasta la fecha.

El comunitarismo católico y militar en 1966

Amplios sectores del catolicismo argentino apoyaron el gobierno de facto del general Juan Carlos Onganía. La "Revolución Argentina" tenía tiempos y metas: la primera era la económica, luego le seguía la social y al final, la política. El discurso comunitarista, de orden, antiliberal y anticomunista arrastró a numerosos católicos dispuestos a colaborar a fin de cristianizar "aquí y ahora" a la sociedad. Entre quienes apoyaron y se sintieron atraídos por la experiencia desde el bloque del catolicismo intransigente había miembros de cursillos de cristiandad, de inspiración franquista, de la Democracia Cristiana, militantes de la Acción Católica, vecinalistas, dirigentes de empresas, representantes de órdenes religiosas y los cada vez más numerosos capellanes militares, así como expertos que regresaban al país luego de su formación en Europa o los Estados Unidos.

Los trabajos compilados por Valeria Galván y Florencia Osuna (2014) son un valioso intento de analizar esa dictadura

desde nuevas perspectivas de investigación, en toda su dimensión política, cultural y religiosa, que no solo tiene en cuenta el autoritarismo y la represión sino que analiza las redes y espacios de sociabilidad, la perspectiva de "expertos" y su vínculo con diversos catolicismos. La impronta nacionalista católica, junto a la católica nacionalista y a expertos católicos que se sumaron desde otros paradigmas, permite salir de la dicotomía "católicos conservadores / liberales progresistas" en el Onganiato y muestra complejidades, conexión de sentido y una multiplicidad de tensiones internas y externas que son ignoradas cuando no se investiga desde los actores.

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires es un ejemplo de esa heterogeneidad durante el Onganiato. Mientras que el decano Herrera mantenía relación con el nacionalismo católico, el sacerdote Justino O'Farrell –interventor de la carrera de Sociología– expresaba la renovación conciliar ligada a lo popular, Gonzalo Cárdenas –del Instituto de Sociología y proveniente del catolicismo integral– mostraba una sensibilidad antiimperalista. De estos grupos surgieron las "cátedras nacionales", que se relacionaron con las nuevas cátedras marxistas. Ambas representaban a las nuevas corrientes ideológicas que nacían por esos años (Mallimaci y Giorgi, 2007). Así llegó, por otro lado, Emilio Mignone a la Secretaría de Educación de la Nación con fuerte apoyo del Consudec (Consejo Superior de Educación Católica), liderado por años por el hermano Septimio Walsh.

Las reformas al Código Civil hechas en 1968, bajo la órbita del ministro Guillermo Borda, jerarquizaron la presencia pública y estatal a la Iglesia Católica, al quedar como única institución de derecho público homologada al Estado nacional, las provincias y los municipios. El Art. 33 del viejo Código quedó redactado de la siguiente forma: "Las Personas jurídicas pueden ser de carácter público o privado. Tienen carácter público: 1°. El Estado Nacional, las Provincias y los Municipios; 2°. Las entidades autárquicas; 3°. La Iglesia Católica". Esta ligazón con el poder militar fue respondido por grupos de católicos intransigentes de otras concepciones sociales, ideológicas y religiosas, primero con un acercamiento al mundo político opositor, luego al popular y después al político-militar.

Se trató de un proceso muy similar al vivido en el mundo obrero y sindical: miembros de las Fuerzas Armadas, las guerrillas, los catolicismos y los sindicalismos mantuvieron vínculos, negociaciones, oposiciones y enfrentamientos, con trayectorias individuales, grupales e institucionales en plena efervescencia. A la afinidad y aversión entre el mundo militar y el católico se sumaba la afinidad y aversión de uno y otro con el mundo sindical y el de ambos contra el "comunismo soviético". Diversos triángulos atravesaban así el mundo obrero, el católico, el militar, y al peronismo.

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Su irrupción en 1968, con su opción por el pueblo, por un socialismo nacional, de acompañamiento a las luchas populares y de críticas a las dictaduras militares y a las autoridades episcopales, planteó nuevas propuestas y rupturas. La opción por el pueblo volvió a vincular mayoritariamente a peronismos y catolicismos. La matriz movimientista integralista e intransigente continuó, pero ya no hegemonizada desde los notables, el cuerpo episcopal y los sectores dominantes sino desde amplios sectores populares, obreros, barriales y agrarios reunidos por movimientos y redes de sacerdotes, religiosas y dirigentes *tercermundistas*.

En el libro *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, de Domingo Bresci, quien fue un activo miembro del Movimiento, hay un amplio y variado resumen de documentos, acciones y síntesis de los encuentros nacionales. Así vemos que en 1969 se afirmaba que: "[…] la adhesión al proceso revolucionario, de cambio radical y urgente de sus estructuras y nuestro formal rechazo al sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico,

político y cultural; para marchar en busca de un socialismo latinoamericano" (Bresci, 1994).

Por otra parte, la destacada investigación de Juan Pablo Martín ha mostrado que no hay ninguna documentación, pública o privada, que apoye la afirmación que el Movimiento participaba de actividades armadas. Su aguda reflexión manifiesta:

> [...] pero la guerra no es solamente una cuestión moral o teológica. Es también una cuestión militar y, principalmente política. El MSTM no mantiene siempre una posición coherente entre el izamiento de la bandera de Camilo Torres, por un lado, y la atribución de calumniadores a quienes lo acusan de incitar a la violencia. En este punto quedó a mitad de camino en el peor de los terrenos, en el terreno militar (Martín, 2010: 260).

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo fue la experiencia de mesiánismo utópico popular más significativa en la sociedad argentina. Los conflictos del peronismo se sumaban a los del campo católico. La dislocación era entonces doble: al interior del peronismo y al interior del catolicismo.

La crítica social y política del Movimiento a la dictadura del momento fue respondida desde lo político, lo social y lo cultural. También hubo otra, teológica, política y religiosa, pronunciada por los sacerdotes católicos que formaban parte de ese gobierno militar.

Las matrices de origen de ambos eran muy similares y los inspiraba el mismo catolicismo. Pero había entre ellos una enorme diferencia: en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo se disociaba la memoria católica de la función legitimadora de las relaciones sociales hegemónicas y se las trasladaba a las clases subalternas primero y luego al movimiento político mayoritario en sectores populares. El quiebre era histórico y social.

En noviembre de 1970 los sacerdotes militares hicieron público el documento "Qué es el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer

Mundo", generado por el Comando de Operaciones Navales de la Base Naval de Puerto Belgrano y firmado por el capellán naval Duilio Barbieri desde Baterías, una zona de dicha base donde funcionó entre 1976 y 1982 el centro clandestino de desaparición y tortura más importante de la Armada en esa región.

En la lectura de las 33 páginas del texto se evidencia que la crítica y deslegitimación de los capellanes navales al Movimiento es integral. Los denuncian tanto por su "heterodoxia religiosa" como por sus "erróneos análisis" de la realidad argentina. Dicen que "hay fundadas razones para creer que entre estos sacerdotes hay algunos que son activistas comunistas expresamente infiltrados ya desde el seminario", y que con esos sacerdotes "estamos en el cero absoluto del espíritu. Es el del ideal soñado por Lenin, Marx, Engels y Mao". Consideran que el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo "incita" a la violencia y a la lucha armada en Argentina. Al igual que el cristianismo tercermundista, citan documentos del Concilio Vaticano II, de la reunión de Medellín y del episcopado argentino, pero para afirmar que el Movimiento no era la Iglesia y que los católicos debían alejarse de ella: "no es posible que como sacerdotes católicos continúen por más tiempo representando el triste papel de agitadores sociales en cuanto tumulto se presenta" (Barbieri, 1970).

¿Dónde estaba Dios en la ESMA, La Perla o La Escuelita?

La retirada del gobierno militar en 1973 encontró dividido al catolicismo argentino y a sus estructuras eclesiales, no entre espiritualistas y temporalistas o entre progresistas y conservadores, sino por las opiniones sobre la mejor manera de hacer público, masivo y presente el *plan de Dios en la Argentina*. Los conflictos al interior del catolicismo se trasladaron a los campos político, sindical y militar, y viceversa. Aquellos que había optado por los pobres comenzaron a ser reprimidos, y entre 1974 y 1976 fueron

asesinados sacerdotes y dirigentes católicos sin que se denunciara desde la institución eclesial a los culpables y se exigiera justicia y verdad sobre estos hechos. La Conferencia Episcopal Argentina eligió como su presidente para el período 1970-1976 al obispo Adolfo Servando Tortolo, una de las figuras más ligadas al poder militar y a la reacción eclesiástica contra las reformas logradas por el Concilio Vaticano II y no fue nombrado cardenal por el Vaticano, como sí lo fueron los anteriores y posteriores presidentes, lo que muestra la complejidad de la relación.

En el golpe militar de 1976 los acercamientos entre la institución eclesial y la militar fueron globales, integrales, masivos y de legitimación; unos y otros asumieron que defendiéndose mutuamente garantizaban la continuidad de una y otra estructura de la *argentinidad* amenazada. El enemigo interno de las Fuerzas Armadas también era el de la Iglesia Católica. Ante la amenaza de la *subversión militar y religiosa* se buscaron mutuamente e hicieron un frente común.

Los *especialistas* de ambos grupos sentían cuestionados sus monopolios dado que la *disidencia extremista* era analizada tanto desde lo social, político y militar como en el aspecto simbólico y religioso.

En los documentos emanados por la Conferencia Episcopal en esa época se alternaba la *comprensión* por el accionar de las Fuerzas Armadas frente al ataque de la guerrilla y el peligro marxista, con la reafirmación de los principios cristianos en lo que respecta a la defensa de la vida, no torturar, que el fin no justifica los medios, etc. Del mismo modo, se encontraban muestras de gran irritabilidad frente a los "excesos del tercermundismo" junto a una profunda tolerancia hacia los grupos promilitaristas y antidemocráticos.

Del análisis de las declaraciones, documentos y sus justificaciones surge una afirmación: los golpes militares nunca recibieron la reprobación del cuerpo episcopal, tanto en Argentina como en el resto de América Latina. Subyacente están las concepciones más

arriba analizadas, el hecho de suponer su transitoriedad hasta que volviera el *verdadero gobierno*, y la utilización del concepto católico de bien común como un comodín justificador tanto del todo como de la nada.

El primer documento posterior al golpe de 1976 emanado de la Conferencia Episcopal Argentina es un ejemplo. Allí se afirmaba que: "La justificación histórica del proceso que vive nuestro país, no solo se fundamentará por el término que puso a una determinada situación de cosas, sino también por la implementación adecuada de su acción política en la prosecución del bien común de toda la nación" (Conferencia Episcopal Argentina, 1982).

Luego venían las frases a medias:

> [...] el bien común y los derechos humanos son permanentes, inalienables y valen en todo tiempo-espacio [...]. Pero la forma de vivirlos es distinta, según las variaciones de lugar y momentos históricos. [...] hay hechos que son más que error: son pecado y los condenamos sin matices, sea quien fuere el autor: el hambre; el asesinar –con secuestro previo o sin él– y cualquiera sea el bando del asesinado. Pero hay que recordar que sería fácil errar [...] si se pretendiera: que en un mes se frenara una inflación; o que los organismos de seguridad actuaran con pureza química de tiempos de paz, mientras corre sangre cada día; o no aceptar el sacrificio; en aras del bien común, de aquella cuota de libertad que la coyuntura pide; o que se buscara con pretendidas razones evangélicas implantar soluciones marxistas (Conferencia Episcopal Argentina, 1982).

Otro documento valioso para el análisis es la carta reservada enviada por la Presidencia de la Conferencia Episcopal a la Junta Militar el 17 de marzo de 1977, donde son expuestos los problemas más angustiantes de la sociedad argentina: las torturas, los presos sin proceso, las personas que no se sabía donde estaban,

las muertes que "parecen no avenirse a enfrentamientos con las fuerzas de represión" (Conferencia Episcopal Argentina, 1982).

La mayoría de los obispos eran conscientes del clamor que les llegaba de la sociedad y de la acusación de cierta complicidad, pero no actuaron en defensa de las víctimas pues las suponían no inocentes. Al contrario, mientras se acercaban más y más a las Fuerzas Armadas y al poder militar se alejaban de las víctimas y sus familias: la amenaza de la "subversión", compartida por ambos poderes, era más fuerte que la solidaridad con las víctimas.

La Iglesia argentina se vio particularmente interpelada por la dictadura católica encabezada por Jorge R. Videla, ya que quedaron al descubierto las fracturas internas de un catolicismo que estaba en ebullición desde años antes: las Fuerzas Armadas, sostenidas activamente por miembros de la Iglesia, cometieron actos criminales contra miles de ciudadanos, incluidos integrantes de la institución. El movimiento ofensivo de los obispos católicos y los militares tendieron primero a aislar y después a desprestigiar a los grupos católicos que apoyaban el compromiso con el pueblo. Los militares se ocupaban de desarticular a los grupos más activos y de exterminar a los militantes cristianos. Sacerdotes y militantes católicos, e incluso obispos, fueron víctimas del terrorismo de Estado, perseguidos, secuestrados, torturados y asesinados.

Los Sacerdotes para el Tercer Mundo figuraron frecuentemente entre las víctimas de la persecución de los paramilitares de la Alianza Anticomunista Argentina y más tarde de las Fuerzas Armadas: de sus 534 miembros reconocidos (el 9% de todo el clero), 47 tomaron el camino del exilio y hay 16 desaparecidos o asesinados. Las experiencias del catolicismo comprometido con lo popular de La Rioja, presididas por el obispo Enrique Angelelli, fueron atacadas con saña por los miembros de las fuerzas de seguridad: asesinaron a decenas de cristianos, persiguieron a centenares y las religiosas fueron encarceladas. Sus críticas ante

el asesinato de dos sacerdotes, el pedido de justicia, originaron la reacción brutal de los comandos militares, que lo mataron en un accidente automovilístico fraguado, como se demostró en el juicio finalizado en 2014. En su sentencia del 12 de setiembre de ese año, el Tribunal Oral Federal de La Rioja dictaminó por unanimidad que "los hechos acontecidos el 4 de agosto de 1976 a las 15,00 aproximadamente, oportunidad en la que se terminó con la vida del obispo de La Rioja, monseñor Enrique Angelelli [...] fueron consecuencia de una acción premeditada, provocada y ejecutada en el marco del terrorismo de Estado y por lo tanto constituyen delitos de lesa humanidad, imprescriptible e inamnistiables".

Meses más tarde del de Angelelli, en otro accidente igualmente sospechoso murió Carlos Ponce de León, otro obispo considerado *rojo* por los militares, cuando transportaba documentos en los cuales se acusaba al gobierno dictatorial de violaciones a los derechos humanos en la diócesis que gobernaba, en el norte de la provincia de Buenos Aires. A esto se sumó, en 1977, el secuestro y desaparición de las religiosas francesas Alice Domon y Léonie Duquet, que trabajaban en grupos parroquiales de apoyo a familiares de desaparecidos (Viñoles, 2013).

La lista de víctimas provenientes del movimiento católico es enorme. En homenaje a ellos citamos a algunos detenidos-desaparecidos de la zona de Bahía Blanca, como María Clara Ciocchini, Elizabeth Frers, Daniel Bombara, Eduardo Ricci, Horacio Russin, Carlos Rivera, María Eugenia González, Néstor Junquera, Alberto Paira, Norberto Eraldo y Néstor Grill. A estos y muchos otros se sumaron los sacerdotes Carlos Bustos, Mauricio Silva, Francisco Soarez, Nelio Rougier y Pablo Gazarri, de la Fraternidad del Evangelio; Pedro Duffau, Alfredo Kelly, Alfredo Leaden y los seminaristas Salvador Barbeito y Emilio Barletti, de los Palotinos; los sacerdotes Carlos Dorniak y Miguel Urusa, de los salesianos; Gabriel Longeville y Carlos de Dios Murias, del Chamical; Jorge Adur, de los asuncionistas; y Pedro Fourcade y Héctor Baccini,

entre otros. También queremos recordar a los numerosos presos y torturados: entre ellos a Juan Luis Moyano, Juan Dieuzeide, Silvio Luizzi, Omar Dinelli y Raúl Troncoso. La represión se extendió a otros grupos religiosos; hoy sabemos que en la dictadura se persiguió a miembros de la comunidad judía (Golman y Dobry, 2014).

Malvinas. Este conflicto bélico mostró la tensión en el catolicismo entre la defensa de la identidad nacional, el acompañamiento a las FF. AA. y predicar contra una guerra que, de acuerdo con la tradición moral católica, era fraticida. Los capellanes militares orando junto al estandarte de la Virgen María por el "triunfo de las armas católicas frente al enemigo protestante y sajón" en Malvinas es otro símbolo que muestra relaciones sin límites. Solo la presencia en Argentina del papa Juan Pablo II en 1982 permitió ofrecer el espacio católico para pedir por la paz y por finalizar con la aventura de la guerra. Y la figura del católico Adolfo Pérez Esquivel, preso durante la dictadura por su compromiso con los pobres, con su Premio Nobel de la Paz –obtenido en 1980–, es un ejemplo de esos otros catolicismos ascetas y liberadores que lograron su legitimidad con el testimonio y con el desprecio y distancia de las autoridades católicas.

La Guerra de Malvinas, acontecimiento que superó el espacio nacional, mostró las tensiones entre la afinidad con la Junta Militar y el pertenecer a una institución global con sede en el Vaticano. La prédica por la paz, impulsada especialmente desde Roma, fue asumida, no sin reticencias, por una mayoría de obispos que debieron para ello también tomar distancia del poder militar. La visita al país del papa Juan Pablo II y la reunión de millares de argentinos en oración junto a numerosos obispos y sacerdotes que pedían por soluciones pacíficas al conflicto bélico impulsado por la Junta Militar, significó una amplia discusión al interior del cuerpo católico sobre las relaciones con el gobierno dictatorial y la aventura sin retorno la cual estaban llevando los mili

Relaciones muy particulares. Aquello que había aparecido como denuncia de las víctimas y recogido en el informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep, 1984) y por los diversos organismos de derechos humanos locales e internacionales, fue confirmado pública y legalmente en los numerosos juicios de lesa humanidad.

Sabemos ahora que en las instituciones militares donde se mantenía a los prisioneros antes de que desaparecieran asesinados, la tortura era un instrumento cotidiano y recomendada por el vicario castrense Victorio Bonamín junto al presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, Adolfo Tortolo. En referencia a un intercambio epistolar entre ambos, aquel escribió en su agenda del día 9 de enero de 1976: "Monseñor Tortolo: problemas en Tucumán, respecto a torturas y prisioneros (otro argumento: Si, según Santo Tomás, es lícita la pena de muerte [...] la tortura es menos que la muerte [...]). Nuestros capellanes necesitan aunar criterios".[47] La legitimidad católica a la represión alcanzó un nivel de cooperación que muestra el "estado febril" de la institución. Los juicios de lesa humanidad han mostrado que esas *tareas* eran rotativas, a fin de que el conjunto de la oficialidad asumiera la responsabilidad, y que hubo sacerdotes –especialmente capellanes militares pero no solo ellos–, que acompañaban a los represores.

Asimismo, sabemos que una delegación oficial del episcopado católico mantenía reuniones periódicas con los miembros de la Junta Militar a fin de establecer lazos de comunicación y que, luego de cada reunión, los obispos realizaban su minuta personal como testimonio del encuentro. También las mantenía el nuncio de la época, cardenal Pío Laghi, que además acostumbraba jugar al tenis con el almirante Emilio Massera. Este representante de la Armada en la Junta que dirigía el país, por su parte, fue responsable y condenado por la justicia por la detención-desaparición de miles y miles de personas. Por ejemplo, en un operativo llevado a cabo en 1976 en

› su mando secuestraron a los sacerdotes jesuitas Orlando Yorio ·rancisco Jalicks, a quienes torturaron y mantuvieron en cauti-·o en la ESMA y en una casa operativa de la Armada durante ·es, hasta que fueron abandonados en un descampado. El jesuita ; Dourron, por su parte, logró evadir el operativo. También cap-·ron a Mónica Mignone (hija de Emilio y Chela Mignone), luego ·nida-desparecida, y otros catequistas que participaban con esos ·rdotes. Posteriormente, los tres sacerdotes jesuitas denunciaron su superior Bergoglio había actuado –como la gran mayoría ›s obispos argentinos– desprotegiéndolos y desprestigiándolos · el poder militar y religioso por su inserción entre los pobres y buscar otra manera evangélica de construir comunidades cris-·as (Mallimaci, 2013b).

Al año siguiente de aquel operativo, el 25 de noviembre de 1977, mirante Emilio Massera fue condecorado por la Universidad ·alvador, vinculada y ligada a la orden jesuita, cuyo provincial ·l sacerdote Jorge Bergoglio.

Hay muchos otros acontecimientos que muestran el grado de ·ón y de compenetración que existía en esa época entre el po-·clesial y el poder militar. Entre ellos, la denuncia por parte ·gunos ideólogos militares de que una traducción de la *Biblia* ·le inspiración comunista y contenía elementos subversivos y ·atólicos. Las citas y fotos de la llamada "Biblia Latinoameri-·" –especialmente aquella que muestra una manifestación en ·labana de apoyo a la revolución socialista con un texto que "Dios se manifestaba de diferentes formas"– hicieron que el ›ispo de San Juan, monseñor Sansierra ,quemara en la plaza ·ca los ejemplares que había en su diócesis y la Conferencia ·copal publicara un texto oficial aclaratorio y de crítica que · acompañar todas las ediciones publicadas en Argentina.

·o otro destacable se refiere a la legislación que acompañó

nen vigentes hasta la fecha.[48] Estas y otras vinculaciones entre el clero católico y la Junta Militar fueron planteadas agudamente por Emilio Mignone quien, luego de describirlos, desarrolló explicaciones sociales y culturales a esa "relación tan particular" (Mignone, 1986).

El conflicto fue planteado en términos globales en una sociedad en la que la catolización del Estado llevaba a responder desde ese mismo imaginario: la Junta Militar venía también a *imponer orden* al interior del catolicismo. Cristianos, religiosas, sacerdotes y al menos un obispo fueron asesinados en nombre de la *verdadera doctrina cristiana* cuando su accionar se consideraba como subversivo tanto para las Fuerzas Armadas como para la Iglesia. La carta que le escribió el obispo Enrique Angelelli al nuncio apostólico Pío Laghi el 5 de julio de 1976 es un testimonio desgarrador:

> Me aconsejan que se lo diga; nuevamente he sido amenazado de muerte. Al Señor y a María me encomiendo. Solo se lo digo para que lo sepa [...] quiero volver a un asunto del que le hablé la última vez: la misión de la Vicaría Castrense en esta circunstancia que vivimos y las relaciones con la Diócesis. Después de la entrevista con el general Menéndez y el general Vaquero en el Comando del Tercer Cuerpo de Ejército en Córdoba, comprendí lo que significa que nuestros militares se sientan "CRUZADOS DE LA FE" y sientan que hay que unir CRUZ Y ESPADA para matar a los enemigos de Dios y de la Patria. Me lo dijo con estas palabras y convencido, en una conversación amable. Señor Nuncio, pensemos a tiempo todo esto para no tener que lamentar consecuencias dolorosas en un futuro muy próximo. ¡No quiero pintar negro el horizonte!

ʒosto el obispo Angelelli, a los que siguieron numerosos líderes
.icos de esa provincia. En el juicio que se le siguió, el general
éndez no recordó conversaciones con el obispo Angelelli para
este cambiara sus posturas críticas. La mayoría de la Iglesia de
ntina negó durante décadas el asesinato e insistió en que la
rte de Angelleli había sido un "accidente". El nuncio silenció
denuncias de obispos.

ısí como hubo cristianos que tomaron las armas de y desde
tado para eliminar a "la subversión apátrida" dentro de un
sistemático de exterminio, también hubo militantes cristianos
en nombre de sus principios se opusieron al gobierno de las
zas Armadas "usando todos los medios de lucha". Del mismo
), así como una gran mayoría de los obispos y las institucio-
atólicas apoyaron y legitimaron a la dictadura militar, hubo
iencias –minoritarias pero significativas– de enfrentamiento,
gitimación y denuncia de la constante violación a los derechos
ınos. Obispos como Angelelli, De Nevares, Devoto, Hesayne,
k, así como religiosas, sacerdotes, miembros de órdenes re-
as y comunidades católicas, mantuvieron posturas críticas,
no tuvieron el acompañamiento de sus pares como para mar-
rumbo del conjunto de la institución eclesial.[49]

n setiembre de 1983, el dictador Reynaldo Bignone y su gabi-
irmaron una ley de autoamnistía, llamada cínicamente "Ley
cificación Nacional", que fue presentada a las autoridades de
nferencia Episcopal Argentina. Aunque no hubo una declara-
ormal pública de la institución, varios obispos la apoyaron y
nunciaron expresando públicamente la necesidad de "reconci-
ı", de "mirar hacia el futuro" y no "respirar rencor o venganza".
democracia y con los juicios contra el terrorismo de Estado en
ıa, impulsaron la consigna de "memoria completa", que pro-
considerar que en la Argentina hubo una guerra civil y que los
ındos deben ser juzgados. Por su parte, la revista *Criterio*

toral, comprometiéndose a debatir una ley de amnistía prudente y realista tan pronto comience el nuevo régimen constitucional" (citada en Verbitsky, 2010).[50]

Los organismos de derechos humanos y las víctimas apostaron por otro modelo: el de verdad, justicia y memoria.

La postdictadura y el retorno de la democracia

En 1983 se dio inicio, si bien con altibajos, a un proceso continuo de desmilitarización de la sociedad y de subordinación del poder militar al poder civil. La denuncia y enjuiciamiento del presidente Raúl Alfonsín a las *cúpulas* de las Fuerzas Armadas, con la creación de la Conadep, permitió conocer al conjunto de la población los delitos cometidos por el terrorismo de Estado. En 1994, la eliminación de la Ley de Servicio Militar Obligatorio (vigente desde 1901), realizada por el presidente Carlos Saúl Menem, fue otro golpe a la militarización. Los juicios por delito de lesa humanidad alentados por el presidente Néstor Kirchner desde 2003 consolidaron ese proceso de desmilitarización. En 2015, Argentina es uno de los pocos países del mundo que ha juzgado a esos crímenes y mantiene en prisión a centenares de militares responsables de 30.000 detenidos-desaparecidos. En octubre de 2007 el sacerdote Cristian Von Vernich fue condenado a reclusión perpetua por ser culpable de 34 casos de privación ilegal de la libertad, 31 casos de tortura y siete homicidios calificados, pero hasta el día de hoy no ha recibido ninguna sanción de la autoridad católica.

El proceso iniciado en 1983 fue también acompañado por otro, de un creciente pluralismo y valorización de la vida democrática, expresado en 1989, cuando por primera vez en toda la historia argentina hubo una alternancia política elegida por el voto popular. Es decir, el presidente saliente miembro de un partido otorgó el mando a otro proveniente de la oposición. Plura-

Estado donde aún perduran resabios de la Argentina católica
ıstruida desde la década de 1930.
La militarización de la sociedad llevó a que las relaciones se
/ilegiaran entre los que hegemonizaban cada esfera, fueran estas
iales, sindicales, políticas, mediáticas, económicas o militares.
lesvalorización y represión del movimiento católico local como
ɔr significativo estuvieron seguidas de una desconfianza en la
ibilidad de formación y participación activa de un nuevo mo-
iento católico. La valorización casi exclusiva de la virtud de la
diencia implicó y engendró la represión del espíritu crítico. Es
ue hemos llamado "una Iglesia sin catolicismo".
La memoria traumática de esa experiencia y la descalificación
l por parte de la autoridad episcopal ha anulado la reflexión
al, cultural y teológica autónoma y pública sobre el catoli-
ιo argentino. En los últimos treinta años, ya en democracia,
se caracterizó por las condenas, descalificaciones y llamados
:ención a quienes piden pluralidad, participación, respeto a
nciencia individual y testimonio en el mundo de los pobres.
.os sacerdotes condenados por participar del terrorismo de
lo y por ser pederastas siguen sin juicio ni condena por parte
institución. Prima más la cultura de apoyar a las hegemonías
nantes que acercarse a las víctimas. Por ejemplo, las autori-
s que presidieron el episcopado católico –desde Tortolo en
a Bergoglio en 2012– nunca acompañaron públicamente a
ganismos de defensa de los derechos humanos en su reclamo
:dad, justicia e identidad por los crímenes de lesa humanidad
tidos en las dictaduras.
: puede pensar que el miedo a la sanción disciplinaria, que
ɔcas de dictadura llevaba a la posible cárcel o desaparición
ɔ sucedió con los jesuitas Jalicks y Yorio y varios sacerdotes
onsables cristianos– es una marca difícil de olvidar y borrar.
leva a considerar también la reproducción patriarcal y pa-

de obediencia de los obispos al Papa, y de los sacerdotes al obispo, se reproduce de los sacerdotes con sus fieles y en especial con las religiosas. No es un problema nuevo sino global y de vieja data, que el catolicismo intransigente e integral en todas sus variantes evitó reflexionar. Es más habitual que se hable de estar con los pobres y los trabajadores que reconocer la libre conciencia y que las mujeres deberían tener los mismos derechos que los varones en la institución eclesial. La distribución de los capitales y bienes religiosos es una asignatura pendiente, ya que sigue concentrada en un pequeño grupo de varones célibes.

Afinidades católicas y militares

Como se ha visto, las relaciones históricas entre el catolicismo y las Fuerzas Armadas pueden ser datadas: a principios de siglo XX eran casi nulas mientras que en las décadas de 1970 y 1980 llegaron a su apogeo. Es decir que no se trató de una relación *esencial*, que fuera en el *sentido de la historia*, sino que fue construida, forjada y buscada por actores concretos. El proceso no incluyó a toda la institución militar ni a todo el cuerpo católico pero sí a sus sectores hegemónicos, mientras que las capellanías militares y los vicarios castrenses fueron una parte importante, pero no única, de esos vínculos.

El compartir un mismo imaginario simbólico de *instituciones salvadoras de la Patria* consolidó las relaciones más allá de los contactos y relaciones esporádicos. El *dar la vida* por la construcción de una Argentina purificada y redimida, a partir de la eliminación física del los "subversivos", necesitaba de una mística, una validación legítima, que solo el catolicismo estaba en condiciones de brindar.

Es importante analizar aquellas concepciones que permitieron esta *afinidad electiva* (Weber, 2003) y de construcción de *imaginarios*

:onsideradas por amplios sectores de la sociedad argentina entre 1930 y 1983 como "originarias de la Patria", "la esencia de la nacio- ıalidad" y "dadoras de sentido universalista".

Entendemos que estas coincidencias ideológicas son funda- nentales: se trata de una misma mentalidad en la que se com- ›arten ideales, sueños y construcciones de paraísos e infiernos en :omún. Este compartir universos simbólicos es más importante ıue los lazos económicos o políticos, dado que permite el fácil ›asaje de lo católico a lo militar y de lo militar a lo católico, y el uncionamiento sin problemas al mismo tiempo en ambos regis- ros. Creer que son militares liberales unos y nacionalistas otros, ctores católicos conservadores unos y progresistas otros, militares atólicos unos y militares liberales o masones otros, católicos an- militaristas unos y católicos militaristas otros, es perder de vista › que tienen y comparten en común. Esto es, ser aristócratas de la ılvación, suponer que se tiene un destino manifiesto en común, :ntirse los *auténticos* defensores de la nacionalidad y la Patria, ›mpartir una ética del sacrificio frente al placer mundano y un naginario de la amenaza de la otredad interna.

Además de estas coincidencias, se pueden repasar otros con- :ptos e ideas comunes a ambos y que los han involucrado.

• La concepción antiliberal. De larga tradición en el catolicismo, fue también asumida por vastos sectores militares. Se trató de un liberalismo entendido en sentido amplio, que englobaba tanto a los partidos políticos (la partidocracia) como al tipo de gobierno democrático que se proponía o las propuestas culturales que se llevaban adelante. El liberalismo económico era más cuestionado globalmente en democracia que durante las dictaduras, cuando se discutía sobre todo el rol del mercado. La desconfianza a la democracia como sistema de gobierno válido y legítimo fue ganando numerosos adeptos, y mostró la cara del desprecio al llamado "...

Este rechazo al liberalismo tuvo una larga continuidad en el catolicismo argentino, lo que permitió que en diferentes momentos, diferentes grupos de católicos colaboraran o se sumaran a experiencias militaristas. Cuando una generación se desilusionaba ya había otra que la reemplazaba y, sin replantearse sus concepciones anteriores, los primeros acusaban a los segundos de "colaboradores".

• Monopolio de las competencias. Mucho más importante que el económico era el imaginario compartido por ambas instituciones: así como las Fuerzas Armadas eran las ejecutoras de la violencia legítima, la Iglesia Católica se consideraba exclusiva dadora de los bienes de salvación. Cualquiera que atentara contra esos monopolios era considerado como traidor o disidente. Al mismo tiempo, durante muchos años, ambas instituciones se consideraron como monopolizadoras de lo patriótico: "Patria" se convirtió sinónimo de Fuerzas Armadas y de Iglesia, el Padre de la Patria es un general, San Martín, y sus restos descansan en el gran panteón que es la Catedral Metropolitana, o sea, la Madre de la Patria. Único lugar, además, donde la tropa permanece en su casa, al interior del templo, custodiando a su jefe desde 1880.

Tanto en los documentos militares como en los episcopales las palabras "Patria" y "Nación" son las más utilizadas, y conceptos como república, democracia, ciudadanía, libre conciencia son poco utilizados o casi exceptuados.

• Dadores de argentinidad. En una población citadina mayoritariamente descendiente de inmigrantes de ultramar y de migrantes del interior, el nacionalismo de las Fuerzas Armadas y el de la Iglesia Católica colaboraron en formar nuevas identidades que reemplazaron a las forjadas por el imaginario liberal. El surgimiento y crecimiento del Estado encontró a estas dos instituciones como principal soporte de su concepción, más

Esta identidad se vio reflejada en la construcción mutua de un imaginario en el cual el que hacía la guerra y el que oraba se unificaban con el que trabajaba, recuperando para su uso exclusivo ese tipo de imaginario medioeval de las tres órdenes que el liberalismo había buscado eliminar. Se trataba de un imaginario que no se oponía a los beneficios de los trabajadores (o el pueblo fiel) sino que buscaba eliminar a los querían infiltrar ideologías foráneas al pueblo trabajador.

Asimismo, esta autocomprensión los llevó a funcionar en esquemas en los que Patria se oponía a antipatria, lo nacional a lo foráneo, la bandera azul y blanca al trapo rojo, el bien común a bien individual o bien socialista, pueblo a individuo o proletariado. Es decir, en un esquema triangular donde se estigmatizaba y se buscaba eliminar tanto al liberal individualista como al ateo comunista. Estos esquemas no son unívocos y pueden ser recorridos por generaciones de hombres y mujeres formados en la tradición del catolicismo integral, en la cual el antiliberalismo y el anticomunismo tiene larga tradición, y el acentuar más uno que otro llevó a establecer alianzas inesperadas y procesos abiertos donde es difícil predecir el final. Este imaginario católico y militar, luego de treinta años de democracia, está en su mínima expresión. Continúa vigente al momento de hacer memoria y de juzgar a los cómplices civiles y religiosos de los crímenes de lesa humanidad. Entonces vuelven a aparecer las alianzas mediáticas, empresariales, judiciales y religiosas.[51]

• Estado militar y católico. La militarización de la sociedad, desde 1930, y el continuo crecimiento en presencia social y cultural del catolicismo llevaron a que ambas instituciones apostaran a aumentar su poder a través del copamiento del aparato del Estado. Entre 1930 y 1983, durante los gobiernos militares, la institución católica acrecentó mucho su aparato

y de cuatro obispos en función a más de 100 en la actualidad. Esto coincidió con la paulatina pérdida de peso del proyecto de recristianizar la sociedad desde la sociedad civil progresivamente, frente a la propuesta de hacerlo directamente desde el Estado, sin intermediarios y con la vigilancia del propio cuerpo episcopal. Los gobiernos militares permitieron y favorecieron este proceso, mientras que desde 1983 los democráticos lo han debilitado sin cuestionarlo en sus raíces.

• Oposición a las democracias. El discurso de deslegitimación liberal llevó también a una profunda crítica a funcionarios y dirigentes partidarios de gobiernos democráticos. La denuncia de la "corrupción" del mundo político, de los "negociados que se hacen a espaldas del pueblo", de los que aprovechan la función pública para su riqueza personal, de los que "no piensan en el bien común" se hizo constante y cotidiana tanto en las proclamas militares como en los documentos episcopales.

Los golpes cívicos-militares-religiosos tuvieron en la Argentina el apoyo y el consenso necesario para su realización. Ni los partidos políticos, ni las instituciones sociales, ni el movimiento obrero o estudiantil hicieron del antimilitarismo una cuestión de principios. Cada uno esperó sacar provecho de la nueva situación y buscó reemplazar al grupo político saliente. No se intentaba construir un poder alternativo sino que se buscaba el apoyo de algunos de ellos para consolidar el propio. Esto creó una solidaridad creciente entre el clero y los oficiales, y una mirada en la que el ascetismo del cuartel y de la parroquia o seminario contrastaba con el lujo y mundanismo del político. El mesianismo clérico-militar de burócratas virtuosos aparecía como más eficiente, productivo y desinteresado que el de las negociaciones y acuerdos de las maquinarias políticas.

Las Fuerzas Armadas aparecen, en el contexto actual, en situación defensiva y con un enorme desprestigio social y cultural. Son ahora las fuerzas policiales provinciales las que asumen la misión de vigilar, reprimir y controlar el nuevo malestar social desde paradigmas poco democráticos, de aprovechamiento corporativo y de punitivismo mediático.

La desmilitarización es casi total. La catolización continúa.

VI. Católicos sin Iglesia e Iglesia sin catolicismos: la Argentina pluralista y democrática

En las últimas décadas se han producido en el mapa socio-religioso de la Argentina sustantivas transformaciones, caracterizadas por la disminución del costo de la *disidencia* respecto de la religión católica predominante, habida cuenta de la búsqueda de nuevos espacios de sociabilidad cristiana que respondieran a nuevas sensibilidades. Se observa una recomposición y reconfiguración de las creencias y pertenencias religiosas, en el marco de un proceso de pluralización primero del campo católico, luego del cristiano y ahora del religioso en general. También se vive la pluralización y racionalización de las creencias individuales y una lenta y prolongada desregulación institucional religiosa, fruto de la modernidad religiosa, que se traduce en una menor eficacia de los mandatos y la autoridad de los "especialistas", y en transformaciones de las memorias legítimas a la hora de regular la vida cotidiana de los creyentes.

Asimismo, se percibe una disminución de la adscripción al catolicismo y un distanciamiento de sus creyentes frente a las normas y prescripciones doctrinales. Es decir, un *catolicismo sin Iglesia* condensado en el creer a la manera de cada uno, sin recurrir a mediaciones institucionalizadas, y una religiosidad popular que permanece al mismo tiempo que se transforma. Las personas construyen sus propios itinerarios religiosos apropiándose de creencias

Por tal motivo, debemos hablar de catolicismos, evangelismos judaísmos, es decir, reconocer la diversidad dentro de cada uno e esos campos (Setton, 2009; Algranti, 2010; Carbonelli, 2012; losqueira, 2013).

Estamos frente a profundos procesos de individuación y comu-tarización que muestran que los sujetos y actores deciden y eligen or sí mismos las opciones y relaciones sociales que hacen a su oyecto y trayectoria de vida. Se elige el tipo de familia, la cantidad hijos, el tipo de sexualidad y el tipo de creencias.

Sin embargo, no es lo mismo elegir desde grupos sociales aco-odados que desde los que se encuentran en la vulnerabilidad. ıra los primeros, esa elección supone una mayor libertad y un *io creativo*, mientras que para los otros, mayor angustia y soledad ıra resolver sus problemas. Hay una creciente valoración social la autonomía individual que está acompañada por una pérdida credibilidad en la autoridad de las instituciones históricas que cadas atrás daban sentido a nuestras vidas.

Por otro lado, se debe tener en cuenta que este proceso no sig-fica necesariamente el abandono de una búsqueda de marcos pertenencia –grupos, pares, comunidades– en movimientos de rmación identitaria y de fuerte interacción personal. En países mayoritaria cultura cristiana se expanden diversos y masivos co-ınitarismos racionales y emocionales, entre los que se destacan movimiento evangélico pentecostal y el carismatismo católico.

No se trata de fenómenos nacidos en el siglo XXI sino de mane-históricas de creer entre las instituciones, los grupos y las perso-s: en los siglos anteriores también se daban creencias diferenciadas egociadas en un *continuum* que abarcaba la institución, las cultu-, los grupos –órdenes– y las personas. La pregunta de fondo sigue ndo cómo se construyen, producen y distribuyen las creencias las instituciones, grupos e individuos, y cómo son los niveles de alidad, legitimidad, oposición y represión –simbólica, judicial y/o ca– que existen en tales o cuales momentos históricos.

Dos problemáticas para el catolicismo integral. Luego del retorno de la democracia, en la década de 1980, el catolicismo hegemónico en el largo plazo de la Argentina contemporánea debió enfrentarse, por un lado, a un tema de competencia. Una parte significativa y activa de la sociedad comenzó a hacer público su desplazamiento hacia otra religión cristiana, como es el evangelismo, y se visualizó el quiebre del monopolio católico en el espacio público.

De los pequeños grupos existentes en el siglo XX, se amplió un dinámico *mundo evangélico y pentecostal*, acusado al principio por el mundo católico de constituir una secta, luego de actuar como continuidad del protestantismo y la cultura yanqui, más tarde de ser "extranjerizante" y últimamente de seguir una política de "indivi-dualismo egoísta". Esta transformación no vino "de afuera" sino que es el fruto de un trabajo local, regional y latinoamericano de largo aliento que mantiene afinidades con sectores sociales informales, marginales y en ascenso social que desconfían de los mecanismos históricos que regularon las acciones estatales, sociales y religiosas. El evangelismo responde a una ética, cultura y concepción de la vida y el progreso diferenciada de la católica. Quienes se incorporan son en su gran mayoría *católicos de las márgenes* que han encon-trado una propuesta emocional, grupal e individual, que les da un sentido de fiesta, un reconocimiento a sus búsquedas de sentido y de mayor protagonismo, y nuevas subjetividades para vivir "en el valle de lágrimas". Buscan institucionalizarse de mil maneras dis-tintas: en diversas asociaciones –como la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (junto a las iglesias protestantes históricas), la Asociación Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argen-tina o la Confederación Evangélica Pentecostal– con pequeñas y megaiglesias, con teologías de la prosperidad y de la sanación, con ofertas de rock cristiano para miles y miles de jóvenes, y desde una sociabilidad de regulación y control del cuerpo.

Se supuso al principio que se trataba de un mundo negador de lo político y que insistía solo en lo espiritual. Con el correr de los

ıños se vieron partidos evangélicos, participación en parlamentos ' en gobiernos, y lo que se llamó el "bloque evangélico" en la gran nayoría de los países de América Latina. En Argentina, en la elec- ión de la Asamblea Constituyente de 1994 aparecieron partidos vangélicos, pero no lograron elegir ningún representante. Ese fra- aso dificultó hasta hoy renovar esa experiencia.

El mundo evangélico no buscó separarse de lo partidario o statal desde una *laicidad de separación,* sino sumarse y tener los ıismos privilegios que el catolicismo en la actual *laicidad de sub- diariedad.* En otras palabras, primó la cultura católica de vínculo n lo partidario y el Estado

El otro problema que debieron enfrentar el catolicismo y sus stituciones fue el afianzamiento de una sociedad y cultura de- ocrática que buscó ampliar y consolidar derechos sociales, indi- luales y de reconocimiento. Recordemos que recién en 1981 un cumento de obispos en Argentina –Iglesia e identidad nacional- :onoció a la vida democrática como legítima. Los movimientos derechos humanos y los sectores que los apoyaban denunciaron nplios sectores de la Iglesia Católica de haber sido cómplices del rorismo de Estado y de los sectores de poder. En la misma línea, os sectores católicos reprimidos e invisibilizados durante la dic- ura, al consolidarse la democracia, le exigían que se reconozca ›s dirigentes, sacerdotes y religiosas asesinados, torturados y aparecidos como mártires cristianos.

Al calor de esa transformación democrática de sentidos e ima- ırios de la sociedad, varias memorias comenzaron a disputarse :presentación del catolicismo en el espacio público e institu- ıal en lo referido a la ampliación y diversificación en dere- ; humanos. Unos, desde sus compromisos con los valores del ecto de las Fuerzas Armadas, decidieron que no había "nada ué arrepentirse" y se debía mirar hacia delante no solo sin ;ar el pasado sino, por lo contrario, aprobándolo en un todo lusive en algunos casos reclamando una "memoria ... "

o sea reconocer que hubo una guerra con dos bandos. Otros fomentaron una memoria para quienes su preocupación no era el pasado ni la promesa utópica en el largo plazo sino un presente que respondiera a sus necesidades existenciales y de angustia generalizada, y que a lo sumo reconocían los "excesos de unos y otros" durante la dictadura. Y otros, minoritarios, buscaron una mirada crítica y acusaron a la institución católica de mantener vínculos con los poderes militar, empresarial y mediático responsables de los crímenes de lesa humanidad, y propusieron recrear una memoria desde las víctimas.

Por su parte, los creyentes católicos *de a pié* debieron reinventarse en una democracia prolongada en la que cada vez son más las familias y personas que deciden rehacer sus creencias *a su manera,* en otros cultos, sin respetar dogmas y doctrinas hegemónicas o, directamente, creando sus convicciones al margen o siendo indiferentes a las propuestas institucionales.

Las creencias en la Argentina actual

En el campo religioso argentino, por ejemplo, la proliferación de múltiples grupos –entre los cuales los evangélicos es el más significativo y visible– amplió y enriqueció el pluralismo actual. Mientras que en el censo de 1960 –el último en el que se preguntó sobre religión– más del 90% de los argentinos se declaraba católico, actualmente uno de cada cuatro no se identifica con esa religión. Los datos surgidos de la primera investigación académica sobre el tema, realizada por el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) del Conicet y las universidades nacionales de Buenos Aires, Rosario, Santiago del Estero y Cuyo, indican que el 76,5% de los consultados eran católicos; el 9%, evangélicos –pertenecientes a las iglesias Pentecostal, Baptista, Luterana, Metodista, Adventista y Universal del Reino de Dios–; el 1,4%, testigos de Jehová; el 0,9%, ... 1,2% ... otras religiones y el 11% dijeron

indiferentes religiosos. El análisis por regiones, edades, tipo de dades y nivel educativo muestra una Argentina más compleja y ersa (Mallimaci, 2013a).

Asimismo, se observa que el vínculo entre la sociedad, las encias y las instituciones religiosas de pertenencia viven una omposición. Se presenta un amplio y ostensible proceso de ividuación, comunitarismos múltiples de creencias e indife- cias, y tomas de distancias que desafían también autoridades y iinaciones históricas. Los individuos manifiestan creer en Dios lo hacen *por su propia cuenta* y, a la hora de tomar decisio- sobre sus prácticas y comportamientos, no parecen seguir las cripciones establecidas por su religión de pertenencia. En la gación mencionada, el 64,8% de los creyentes católicos afirmó ionarse con Dios principalmente por cuenta propia, mientras entre los evangélicos esta modalidad fue reconocida por el %; un 22,1% de los católicos y un 44,9% de los evangélicos citaron vincularse con Dios a través de una institución reli- , y el 2,9% y el 11,4%, respectivamente, dijeron hacerlo por medio de grupos o comunidades.

or otra parte, desde las últimas décadas del siglo pasado se van también nuevos modelos de composición familiar que n reemplazando la familia de tipo nuclear por otros patrones ructuración del hogar y del Estado. Estos cambios han sido iados por los demógrafos en el largo plazo y en sectores socia- pecíficos (Torrado, 2003), y la existencia de padres y madres idos, familias ensambladas, vínculos ocasionales, madres sol- y parejas del mismo sexo son hoy apenas algunos ejemplos evo estado de situación.

hay un solo tipo de familia legítimo y los formatos de la turación familiar se presentan en correspondencia con la ificación de los roles de género en términos de valorización gualdad y el reconocimiento y aceptación creciente de los

contexto de individuación y toma de distancia institucional, en el que las prescripciones normativas han perdido eficacia a la hora de regular los comportamientos sociales (Beck, 2001).

Otros factores a considerar son la aparición del VIH-sida y la propagación de otras enfermedades de transmisión sexual, la iniciación sexual más temprana, el aumento del embarazo no deseado entre los adolescentes –que lleva a la deserción escolar–, el crecimiento de casos de abortos realizados en condiciones inseguras –que constituyen la principal causa de mortalidad materna–, la violencia y el abuso sexual. Todos ellos dan cuenta de un núcleo de problemáticas que lejos de situarse exclusivamente en el plano de la intimidad y en el mundo de lo privado, muestran nuevas subjetividades y sociabilidades que ocupan un lugar gravitante en el espacio público. La inscripción de estos tópicos en la agenda política ha generado nuevas lógicas de negociación y de conflicto entre actores estatales, políticos, sociales y religiosos que deberán ser tenidas en cuenta. Ese mismo estudio nos muestra cómo los creyentes –en especial los católicos– toman distancia de sus obispos y pastores en temas controvertidos. El 63,9% de los argentinos –o sea el 68,6 % de los católicos, el 48,1 % de los evangélicos y el 51,2 % de los indiferentes religiosos– está de acuerdo con que se permita el aborto en determinadas circunstancias, el 16% afirma que el aborto debe estar prohibido en todos los casos y el 14,1% sostiene que la mujer debe tener derecho a realizarse un aborto siempre que lo desee.

Grupos y sensibilidades

Analizar la presencia de los católicos y las continuidades y rupturas de cada tipo de catolicismo permite describir tendencias, fenómenos y conceptos actuales. Y, siguiendo la feliz expresión

En todos los casos, en las últimas décadas, se destaca un revita-ıdo diálogo interreligioso con comunidades evangélicas, judías ılámicas.

tólicos de acción. Nos referimos a católicos ligados a la institu-n, en conflicto con ella o indiferentes, que vivieron la intensidad giosa en relación profunda con la sociedad y expresaron una ːica, por ende una protesta entendida como *acción redentora.* ntro de ellos, se pueden distinguir dos grandes grupos.

Por un lado, los de *certeza única*, que luchan por la única ver-l católica, contra el relativismo y el constructivismo de género, ːomo contra el egoísmo individualista y el laicismo. Su "hábitat ural" son las cientos de parroquias con sus colegios, destinados ecialmente a clases sociales acomodadas en búsqueda de un ʒioso que las contenga y justifique. Estos ámbitos son grandes veedores para las peregrinaciones que organiza la institución sial, y en ellos los párrocos generan diferentes grupos, que de ına manera han revitalizado las ya inexistentes redes de la Ac-ı Católica. Fuera del ámbito parroquial, los católicos de certeza ːa forman grupos comunitaristas, como Pro Vida, que hacen ı ley natural su principal accionar junto con movimientos de te reafirmación identitaria y nacionalista, como el Instituto del ɔo Encarnado y la Federación Argentina Santo Tomás de Aqui-Gimenez Béliveau, 2010).

En los últimos años se activaron las llamadas "pastorales so-ːs" –entre las que se destaca Cáritas–, la presencia en el mun-lel trabajo –con empresarios y sindicalistas– y el accionar los *desechos* del sistema, como son las víctimas de la trata de onas, los habitantes de villas, la prostitución, drogadicción, otráfico, desplazados y afectados por accidentes naturales. tipo de acciones sumaron al asistencialismo las tareas de itoreo, planificación y ejecución de planes sociales prove-

En esta misma línea, en la actualidad, numerosos cristianos socializados en estas experiencias forman parte de un amplio y plural grupo de organizaciones autónomas de la sociedad civil, que se reconocen de "inspiración cristiana". Sus preocupaciones son tanto sociales, políticas y partidarias como de temáticas ligadas a la educación, la cultura, la vivienda, las relaciones de género, lo ecológico, la reproducción sexual y la economía social. Mantienen distinto tipo de relaciones –desde oponerse a aconsejar– con las instituciones eclesiales y las universidades católicas, y a veces son funcionales con las políticas de ajuste estructural de orientación neoliberal y con la no política.

El otro espacio de católicos de acción, de *diversidad y pluralidad*, crece o se reduce según tiempos y momentos históricos. La prolongación de la vida democrática y la utilización del mundo mediático y las redes sociales les ha dado una nueva visibilidad. Es una galaxia, un universo de grupos y personas que hacen suyo el mensaje cristiano desde las víctimas, a las que identifican en los *perdedores, invisibilizados, ninguneados* y *estigmatizados* de la historia, y a partir esa perspectiva reafirman su promesa utópica y de fraternidad universal. Hay experiencias grupales, comunitarias e individuales, marginales o institucionalizadas según las posibilidades, los recursos y las trayectorias de cada uno. Esta sensibilidad es expresada en distintas órdenes religiosas femeninas y masculinas insertas en lo popular, el grupo de los Sacerdotes en la OPP (opción por los pobres), las experiencias sacerdotales en la teología del pueblo, y en comunidades de base y centros. Los vínculos y redes con otros católicos y cristianos del mundo les permiten una permanencia en el largo plazo. Las instituciones están muy atentas a estos grupos, para denunciarlos, seducirlos o para lograr que se integren a ellas, dado el valor ético de sus testimonios.

Lo emocional organizado. Del mismo modo, se puede analizar

.rticipación católica, más ligada a la *protesta espiritual*. En la cada de 1960, a partir de su "sospecha" con el Concilio Vaticano irrumpieron activamente los movimientos *apostólicos de espi- ualidad* que buscaban reformar la Iglesia y la sociedad diferen- ındose –en algunos casos oponiéndose o deslegitimando– de los espiritualidad de la acción liberadora y de la vida parroquial.[52] esta línea están, entre otros, el Movimiento de Focolares, los ırsillos de Cristiandad, los Legionarios de Cristo, las Comuni- des de Vida Cristiana, el Opus Dei, Palestra, Nuevo Catecume- do y la expansión masiva actual de la Renovación Carismática. accionar, que se vincula especialmente con la sanación, el ha- ır en lenguas y el cuerpo como gestionador del vínculo con lo ;rado, hegemoniza este tipo de presencia católica comunitaria intensidad religiosa carismática en Argentina, que disputa el ›acio simbólico y territorial con el carismatismo evangélico, en ›ecial el pentecostal.

entapropismo y nomadismo religioso. Otra manera de analizar ›articipación de los cristianos es a través de quienes viven su ›eriencia sin ninguna adhesión a movimientos o grupos institui- ;. Creen sin pertenecer, están sin ser lo que suponen los clérigos, .n sin preocuparse por palabras, ortodoxias, cultos y sistemas… nstituyen la enorme mayoría de los cristianos y muestran que ;ecularización, lejos de terminar con lo religioso, produce una omposición de las creencias alejada o con escaso control ins- ıcional. Viven su experiencia cristiana *por cuenta propia, a su nera*, y rehacen sus creencias tomando aquello que satisface sus :esidades individuales o familiares.

De alguna manera, podríamos decir que "hibridizan su creer" artir de aquello que encuentran en su camino, dialogan con culturas dominantes sin mucha preocupación por normas o

del espacio religioso–, otros se suman a manifestaciones masivas extraordinarias –visitas del Papa, misas de sanación, peregrinaciones, santuarios, festividades religiosas–, y la mayoría combina creencias de diversas procedencias presentes en la cultura de la época y se sienten parte de una religiosidad cristiana difusa. Las vinculaciones con el Gauchito Gil y con la Difunta Correa son un ejemplo de estas cambiantes hibridaciones.

Emergen entre ellos múltiples formas del creer: indiferentes, nómades, por su propia cuenta, cuentapropistas, peregrinos; es decir, constructores de trayectorias que suponen el tránsito por diversos espacios e imaginarios dadores de sentido, sin permanecer anclados definitivamente y para toda la vida en ninguno de ellos (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007). Se cree sin pertenecer y se pertenece sin creer institucionalmente.

Lo religioso en el Estado

El espacio público y el estatal han tenido históricamente una carga iconográfica católica que muestra el poder social y simbólico logrado por esa institución durante la larga militarización del país y al haber asociado *identidad nacional* con *identidad católica*.[53] Además, la legitimación cristiana ha acompañando continuamente a la construcción e invención de la Nación desde sus orígenes, y tanto durante períodos democráticos como en dictaduras. Los creyentes católicos también se creen "propietarios" de ese espacio. Plazas, rutas, calles, escuelas, hospitales, salas de los poderes Judicial, Legislativo y Ejecutivo nacional, provinciales y municipales con imágenes cristianas y católicas son un ejemplo de la continua y disputada ocupación de esa geografía.

El comprender los universos de sentido e imaginarios sociopolíticos que históricamente se han constituido en Argentina nos

› y angustias. El *pelearla de adentro* o *hacer entrismo* ante tal o partido o movimiento trae reminiscencias del tipo Iglesia; el smo, la acción directa, el vivir en comunidad o grupo asilado erda a las experiencias tipo secta donde *mejor es estar entre s y virtuosos.*

En definitiva, más que hablar de esferas autónomas e indelientes, preferimos referenciar el vínculo entre la religión y la ica como campos con capitales varios y numerosos, y vasos unicantes de creencias socio-político-religiosas. Es muy difícil los que abandonan una organización jerárquica tipo *Iglesia lica* se vayan a una *religión política* –era muy extraño que los icos militantes integrales que tomaban distancia de la autoriclesial pasaran a integrar, por ejemplo, al partido comunista o ticialista–; del mismo modo, aquellos que se mantienen en la ia pluriclasista y movimientista buscan experiencias partidaimilares, donde la principal afinidad, no única, en Argentina con el mundo peronista.

ctorias políticas-católicas. Las situaciones personales son ples. Deben ser tenidos en cuenta los límites de permanencia nbos espacios, la tolerancia o aceptación de la autoridad y smagizaciones en una u otra esfera, las trayectorias de unos os en cada espacio y las convicciones que las alimentan. Las torias de paso de lo religioso a lo político no necesariamente ican un camino de alejamiento de lo religioso en esas persoomo afirma José María Ghio (2007), puesto que los universos ilicos pueden ser alimentados unos a otros, como bien muesexperiencia argentina de las últimas décadas. En las trayecde militantes podemos seguir analizando y comprendiendo hoy a la cultura peronista como *catolicismo de sustitución* y a ura católica como *peronismo de sustitución*. Es el caso actual organización Misioneros de Francisco, vinculadas al Movi-

peronismo y se consideran una organización católica y peronista, al mismo tiempo, con inserción popular y barrial.[54] Por eso no es conceptualmente válido hablar de secularización como proceso de erradicación o reducción del fenómeno religioso cuando encontramos frecuentemente a lo largo de la vida política de nuestro país justificaciones religiosas que operan como base de la legitimación política. La política es, también, una continuación secularizada de símbolos, consignas, fiestas, feriados, representaciones, conceptos y clasificaciones provenientes de esa cultura católica.

La historia cultural argentina evidencia en la clase dirigente la preponderancia de la interpelación a la institución católica como proveedora de legitimidad. Prevalece una cultura política[55] que naturaliza la presencia de la institución católica en la sociedad, auspicia su injerencia en la esfera pública y promueve su participación en la gestión de políticas públicas y en la discusión legislativa; esto, en base a la firme percepción del rédito simbólico y extrapolítico que los propios actores suponen que el vínculo con las autoridades eclesiásticas proporciona. Esa cultura reporta a aquella matriz integral, para la cual lo católico, lo político y lo nacional conforman un trípode. La perdurabilidad del tedeum en los ámbitos nacionales provinciales y municipales es otro ejemplo.[56]

De la "sinagoga radical" a la Mesa del Diálogo. En la actual democracia post1983, los partidos políticos, el gobierno y el Estado han dejado mayoritariamente de lado la legitimidad militar pero no la legitimidad religiosa. Los actos patrióticos-católicos se reprodujeron como durante la dictadura. Así, durante el gobierno de Raúl Alfonsín podemos hablar de enfrentamiento cuando grupos católicos lo llamaron "sinagoga radical", ya sea por los intentos de incorporar otras religiones en la reforma educacional, los juicios a las Fuerzas Armadas –la Conadep estuvo formada por, entre otros, el rabino Meyer, el obispo metodista Gattinoni y el

:nfrentamiento público del Presidente con el vicario militar de la
oca, sea porque consideraban que "era un gobierno de judíos" al
scar cierta autonomía. Por otro lado, las numerosas marchas del
igente sindical Saúl Ubaldini, cobijado y protegido en ambientes
ólicos, contra la política económica de Alfonsín contaban con
ıpoyo tanto del catolicismo militante tercermundista como de
evos grupos católicos antiliberales.

También lo vemos en el retorno de vínculos privilegiados con
gobierno de Menem, quien recibió condecoraciones tanto del
ndo Monetario Internacional como del Vaticano; en este últi-
caso fue por defender causas católicas, como el no al aborto,
plementar el 25 de marzo como el Día del Niño por Nacer, el
o del gobierno argentino junto a Irán y el Vaticano en la Orga-
ación de las Naciones Unidas contra los derechos de las mujeres
ıs contribuciones financieras a través de las Ayuda del Tesoro
cional, entre otros (Esquivel, 2004). El gobierno de la Alianza
ntuvo los mismos lineamientos generales, y conservó los vín-
os institucionales.

Luego, la crisis de 2001 y la fuerte conflictividad social genera-
el marco para un reposicionamiento de la institución católica
el escenario político nacional. Se reposicionó como la "que se
ie la Patria al hombro". La conformación de la Mesa del Diálogo
:ial para recuperar la paz social se concretó a partir de un acuer-
entre la Iglesia Católica, el Programa de las Naciones Unidas
a el Desarrollo y el presidente Duhalde.

ıutonomía relativa del kirchnerismo. La llegada del presidente
chner, con un poder político debilitado por la profunda crisis
2001 y 2002, y con la negativa de Menem de presentarse a la
ında vuelta, supuso la férrea decisión de recuperar la primacía
a política para fortalecer la autoridad y legitimidad presiden-
. Esto significó enfrentarse al Fondo Monetario Internacional, el
:or financiero y los bancos dueños de la deuda externa, realizar

cambios en la Corte Suprema de Justicia, retomar el juicio a las Fuerzas Armadas y sus cómplices, y una política activa de derechos humanos como el juzgamiento a los responsables del terrorismo de Estado al eliminar las leyes de obediencia debida y punto final.

Significó también volver a tomar distancia de la institución católica, que había recuperado poder con Menem y De la Rúa. Se evidenció una mayor autonomía relativa desde la Secretaría de Culto de la Nación que, si bien no produjo cambios en las leyes, tomó distancia de las demandas de las autoridades católicas y amplió la pluralidad religiosa (Esquivel, 2009). En esta etapa se produjeron varios hechos significativos que fueron interpretados como de *persecución* por amplios sectores eclesiásticos. Por ejemplo, la crítica a la colaboración con las Fuerzas Armadas en el terrorismo de Estado, el reemplazo de actividades sociales religiosas con políticas universalistas, y el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. También, el desplazamiento –por parte del presidente Kirchner, como comandante en jefe de las Fuerzas Armadas– de Antonio Baseotto del cargo de obispo castrense cuando este sugirió "que le cuelguen una piedra de molino al cuello y lo tiren al mar" al ministro de Salud por proponer la distribución de preservativos entre los jóvenes. Por el contrario, cuando los obispos apoyaron la ley de democratización de los servicios audiovisuales, fueron los grandes grupos mediáticos los que criticaron a la Iglesia.

El comienzo de la transición postdictadura en la institución católica. El cardenal de la Ciudad de Buenos Aires y presidente de la Conferencia Episcopal Argentina entre 2006 y 2013, Jorge Bergoglio, fue el principal referente de la institución católica y aglutinador simbólico de la oposición partidaria al gobierno kirchnerista. En 2013, con el cardenal fuera de la Argentina y sin obispos que hayan tenido presencia durante la última dictadura cívico-militar-religiosa, se inició un momento de transición que incluyó rehacer vínculos y relaciones con el gobierno peronista, y teniendo como

ón de fondo la experiencia única e inédita de tener un papa ar-
ıtino. Un signo visible de estos cambios fue el recibimiento por
mera vez en la sede de la Conferencia Episcopal Argentina de
Abuelas de Plaza de Mayo y la grabación, en octubre de 2014,
ın *spot* publicitario con su presidente, el obispo Arancedo, Rosa
sinblit y Estela de Carlotto, donde aquel se dirigió al mundo
ólico para solicitar su colaboración en la restitución de los niños
opiados durante la dictadura y anunciar la apertura de archivos
ıles y del Vaticano para ampliar la información.

Por otro lado, se proyectó una estrategia de conservación del
er institucional de la Iglesia Católica, enhebrada con una pre-
cia pública extendida y con la tentativa de influenciar en la
nulación e implementación de la mayor cantidad de políticas
tales y marcos normativos. Los varones que la implementan
an *como si* la cultura de la población fuese integralmente ca-
a y desde esa posición de poder interpelan al sistema político.
pendientemente del nivel de afiliación católica de la ciudada-
los referentes eclesiásticos buscan principalmente en el Esta-
en el vínculo con lo político las bases de sustentación de su
r institucional. Esto se ve reflejado en la permanencia hasta
de normativas provenientes de la dictadura cívico-militar y
iosa de 1976-1983 que otorgan un status privilegiado simbóli-
conómico y burocrático a la institución católica respecto a las
ís confesiones religiosas. Eso expone en toda su dimensión la
e ascendencia católica en la trama política-estatal y las asig-
'as pendientes de la actual democracia en la distribución de
bienes religiosos.

sos imaginarios se ven actualizados cuando la política atra-
una crisis de legitimidad y representación. Es cuando lo
oso gana un espacio como *mecanismo sustituto*. Si ayer el
cismo fue vivido como un nacionalismo de sustitución por
nes de inmigrantes de ultramar, hoy es asimilado como vo-

no partidaria de sustitución, por arriba y por afuera, en amplios sectores sociales. La modernidad católica antiliberal aparece así, una vez más, cumpliendo diversas funciones.

Lo católico y la pluralidad en el Estado y la sociedad. La presencia social, cultural y política de los actores religiosos instituye a *lo religioso* como productor de sociabilidad y como herramienta instrumentalizada desde la dirigencia política para interpelar a la sociedad desde otros escenarios.

En los últimos años, bajo los gobiernos de Cristina Kirchner, una serie de leyes aprobadas por el Parlamento –en la mayoría de los casos, resistidas por las instituciones religiosas preponderantes católicas como evangélicas– reflejaron una mayor afinidad de la democracia con la promoción y ampliación de distintos derechos humanos. Nos estamos refiriendo a la ratificación de la *Convención sobre la eliminación de toda forma de discriminación contra la mujer*, que fue interpretada por la jerarquía eclesiástica como el atajo hacia la legalización del aborto, a las leyes de salud reproductiva y de educación sexual en las escuelas y a la distribución de la píldora del día después en los centros de atención primaria y hospitales públicos de todo el país (Irrazabal, 2012).

La aprobación de estas normativas respondió a un contexto de profundización democrática, de defensa de los derechos humanos y de incorporación de minorías a nuevos umbrales de ciudadanía (Esquivel, 2013). Sin embargo, no supuso necesariamente el tránsito hacia una cultura política más laica de separación entre grupos religiosos, Estado y partidos. Las instancias de ampliación de derechos ciudadanos registradas en los últimos años no son fruto de una concepción de autonomía del poder civil ante el poder religioso como signo del vínculo institucional en el largo plazo. Las disposiciones en materia de salud sexual y reproductiva, la identidad de género o incluso la del matri-

lgunos funcionarios o legisladores en particular, que a una *epción* de Estado arraigada en la clase política.

ʔor otra parte, en el hiato existente entre la aprobación de nor- vas en el campo de la salud, familia y educación a nivel nacio- y su grado de aplicación, responsabilidad en gran medida de ;obiernos y poderes judiciales provinciales,[57] se advierte una ɔr eficacia de la influencia del poder católico sobre los poderes ıtivos locales que sobre los ámbitos parlamentarios nacionales. :n distintos gobiernos y momentos históricos, los vínculos lianos con los funcionarios y el beneplácito eclesiástico a las ;naciones de los titulares de las carteras sanitaria, social y edu- a, parecen contrastar con la lógica parlamentaria, en algunos ; más sensible a las agendas construidas por organizaciones as de movimientos partidarios y de la sociedad civil. Esta si- ón de dislocación o aceptación entre normas vigentes y el re- ɔ o retraso *sine die* de la reglamentación o su implementación, nuevas líneas de indagación sobre la cultura dominante en la ón de lo público, sobre las disímiles eficacias de los poderes osos en sus capacidades de influenciar los ámbitos parlamen- ; y ejecutivos, y sobre el tipo de laicidad pública y los umbrales ıcización estatal (Bauberot, 2007; Poulat, 2012).

or eso es importante comprender que los imaginarios no es- or fuera de los hechos sociales. En las sociedades coexisten sos imaginarios que se enfrentan entre ellos. Atención, los ictos no son entre los datos y los hechos de la realidad (ma- , como se dice) con los imaginarios, o entre lo imaginario y ıpírico, sino entre imaginarios distintos –ambos con datos y sentaciones que se vinculan–, ya que más allá de las "evi- .as" que unos y otros muestren, las personas y grupos socia- guirán analizando los hechos desde sus representaciones e ɔgías dominantes. No es solo un problema del Estado o del rno argentino, dado que el mayor espacio público que ocupa

bioética– acompaña las dificultades internas por encontrar respuestas a las demandas sociales de sus poblaciones y a la persistencia de desigualdades, discriminaciones e impunidades presentes también en los partidos y gobiernos de otras regiones del planeta (Habermas, 2008; Berger, 2012).

Un ejemplo de la continuidad del vínculo permanente se puede encontrar en las palabras de la presidenta Cristina Fernández en el homenaje realizado en 2010 en la capilla de la mayor villa miseria de Buenos Aires al asesinado Carlos Mugica, miembro del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, cuando dijo que era un ejemplo de sacerdote comprometido y de ser "eclesiástico y político al mismo tiempo". Asimismo; en 2014, al cumplirse treinta años del asesinato del sacerdote, durante la inauguración del monumento con su figura en la Ciudad de Buenos Aires, rodeada de obispos, sacerdotes y dirigentes partidarios, dijo que "Nadie más permita dividir al Pueblo de Dios".

Sin embargo, hay otros católicos que se quejaron de este acto (¿político? ¿Religioso? ¿Peronista? ¿Católico?) y rechazaron este tipo de vínculo entre política y religión, no para proponer una autonomía sino para proponer otro vínculo. Por ejemplo, la revista católica *Criterio* de junio de 2014 afirmó en su editorial:

> La exaltación de la figura del padre Mugica es ambivalente. Una ambivalencia que favorece al Gobierno, en su intento de cooptar un sector de la Iglesia, laicos y clero, más directamente comprometido en lo social, pero que es inevitablemente perjudicial para la misión de la Iglesia, ya que enturbia la opción por los pobres con connotaciones políticas de carácter sectario, confrontativo y movimientista que difícilmente contribuyan a generar consensos en la sociedad (*Criterio*, n° 2.405, 2014).

Asimismo, se criticó a los obispos por participar en este acto:

aso veloz por el papa Francisco? Detrás del homenaje al padre rlos Mugica algo se está gestando entre la Iglesia y el Gobier- un acuerdo de cúpulas al que es ajeno el Pueblo de Dios. Es ícil saber de qué se trata. Pero da la impresión de que, sea que sea, no es algo nuevo. Ni tampoco bueno" (*Criterio*, n° 05, 2014).

Se puede ver en estas palabras que este grupo católico no critica de la *apoliticidad* o desde un catolicismo místico, espiritual o ral, sino desde otra visión católica –la Presidenta y la revis- itilizan el concepto *Pueblo de Dios*– que debe tener vínculos otros partidos y medios de comunicación que sean "no sec- os, no confrontativos, no movimientistas", o sea, actualmente, opuestos al Gobierno. Vemos así cómo en el campo católico se sentan diversos catolicismos integralistas que disputan concep- nes sociales, políticas y religiosas, todos en nombre ya no de la itución ni del cuerpo místico sino del Pueblo de Dios.

cidad de subsidiariedad. En ese sentido y en perspectiva so- iistórica, nos inclinamos por afirmar que, en Argentina y otros es de la modernidad latinoamericana, el vínculo tríadico entre stado, las instituciones religiosas y la sociedad civil está repre- ado por un tipo de *laicidad subsidiaria*. Este tipo de laicidad viene de la manera en que se organizó históricamente la mo- iidad latinoamericana, con vínculos estrechos entre lo político católico, y que desde la independencia vinculó lo cristiano con olítico.

Se trata de comprender cómo y dónde lo político y lo religioso chan juntos, ya sea porque la sociedad política considera al r religioso como otro actor *político no partidario* –por eso la queda y el *sueño* del sacerdote, rabino, pastor o chaman propio, lo a tal o cual modelo político y social de clases dirigentes o lternas– o porque el Estado bu...

social y simbólica con la acción social –educación, sanidad, asis- tencialismo– y sacral de grupos religiosos.

La *laicidad subsidiaria* corresponde a un tipo de Estado que presenta una fuerte matriz católica en su génesis e historia, en la cual los procesos de democratización y secularización han forjado novedosos reconocimientos a los formatos plurales de las socieda- des contemporáneas. Se trata de un Estado que, al mismo tiempo que impulsa nuevos derechos en términos de educación, género, sexualidad y reproducción, objetivados en normativas inéditas en lo que a derechos individuales se refiere, reproduce una lógica de *subsidiariedad* en la implementación de políticas públicas y en la interpelación al ciudadano, a través de la intermediación de actores colectivos, entre ellos los religiosos. He aquí la singularidad de esta concepción de la laicidad.

Es pertinente aclarar que el concepto de *subsidiariedad*, al igual que el de *bien común* y el de la *función social de la propiedad*, re- miten al marco axiológico del catolicismo, concretamente a la en- señanza social de la Iglesia, y que no es una situación especial de Argentina sino que recorre toda América Latina.

Con la finalidad de precisar la función del Estado, la institu- ción católica sostiene que la estructura estatal *debe* actuar en tér- minos de subsidiariedad, esto es, garantizar la libre iniciativa de los particulares y organismos intermedios e intervenir directamente cuando se trate de una actividad orientada al bien común. Las cor- poraciones patronales se manifiestan de la misma manera cuando insisten en que el Estado no debe participar de la economía dado que es un resorte del "mundo privado".

La representación que contorna a la subsidiariedad "sospecha" de la intervención monopólica del Estado en temas educativos, sociales y familiares. Legitima, en cambio, el soporte estatal a las entidades intermedias de la sociedad civil. Soporte que se ve ope-

licas, en instancias institucionales de consulta e incluso en la estión de determinados espacios estatales.

No solo los decisores gubernamentales, los partidos políticos amplia mayoría de los movimientos sociales piensan la polí- pública desde la lógica de la subsidiariedad sino que también rganizaciones intermedias de la sociedad civil interpelan las ucturas estatales desde las mismas coordenadas de sentido, y estrategias de reproducción institucional dependen en buena lida de esos mecanismos de interacción.

Ahora bien, en un Estado signado por los supuestos de la sub- ıriedad, las políticas que se realizan dependen de la fortaleza o lidad del gobierno de turno. En un escenario de institucionali- ón difusa en los procedimientos para la distribución de bienes icos y simbólicos, la concentración de recursos y el reconoci- ıto como su asignador, conlleva a que las entidades interme- disputen la captura de esos recursos públicos para fortalecer esencia social. En un tipo de Estado democrático y popular, la ıación política se caracteriza por ampliar y garantizar derechos es y sociales de cuño universalista, tanto desde el punto de discursivo como legislativo, haciendo que los distribuidores ados" de esos bienes focalizados denuncien a la formación ica de "usurpar" sus espacios.

imultáneamente, anclada en una cultura política de largo to, la forma de organizar la política pública prioriza en sus ncias de intermediación a las estructuras religiosas presentes territorio. Tanto las escuelas religiosas –católicas, evangéli- udías o islámicas– como los comedores de Caritas y de otros os religiosos –evangélicos, afros, de creencias originarias–, las ızaciones católicas que construyen viviendas y distribuyen anitarios en todo el territorio nacional, reciben financiamien- atal y son parte del engranaje del Estado para llevar la política ca a la ciudadanía, y en especial a los más pobres. Las vivien-

ONG y las actividades del llamado "tercer sector" se manejan con la misma lógica, tanto en el ámbito nacional como en el provincial y en la ciudad de Buenos Aires.

¿La Iglesia católica como sector dominado de la clase dominante?

Estas numerosas actividades de la institucionalidad católica pue- de ser también analizadas como el precio que se debe pagar para seguir siendo reconocida como parte del Estado y de esa manera creer que se compensa la pérdida de fieles y de credibilidad en el espacio religioso. ¿Debemos entonces analizar a la Iglesia Católica como sector dominado de la clase dominante, como lo afirmó el sociólogo Pierre Bourdieu? (Bourdieu, 2009).

Marcelo González realiza una profunda crítica y propone fi- nalizar el largo ciclo histórico del modelo católico que domina en la Argentina.

> Será necesario revisar un estilo evangelizador arraigado que se plasma en una pastoral de "horror al vacío", que considera que las comunidades católicas no deben dejar ningún espacio libre y que pueden satisfacer todas las demandas de promoción social, asistencia, presencia, acompañamiento, anuncio, enseñanza, ora- ción, etcétera. Según este modo de concebir la evangelización, sería necesario llegar a todas las zonas geográficas, a todos los tipos de personas en cada una de sus situaciones particulares. [...] Este estilo es el fruto de imaginar un mundo pastoral con una Iglesia católica ubicada en el centro de la escena y con una infinita disponibilidad de bienes, agentes pastorales, líderes y proyectos. Se crea un imaginario de católico/a comprometido/a, de diácono, presbítero y obispo "omnipotente" y "omnipresente" con la consiguiente tendencia [...] a formas comunitarias fuer- temente centralizadas (González, 2003: 243, 6).

Nos recuerda también que "la noche oscura 'institucional' y de ura histórica recién comienza; el desafío de desestructuración esmantelamiento que parecen traer aparejados los cambios de lo largo, apenas están despuntando" (González, 2003). Sea por ipo de cultura católica en que muchos de los decisores guberna-ntales han sido socializados y que creen que persiste hasta hoy, darse cuenta de los profundos cambios culturales, de sentido ertenencia que se viven, o por la firme percepción del rédito apolítico que los propios actores creen que el vínculo con las pridades eclesiásticas proporciona, estos componentes siguen ndo presentes.

apa Francisco y la reafirmación de una cultura tica de larga data

lección de Jorge Bergoglio como máxima autoridad vaticana tualizó una lógica procedimental y discursiva muy arraigada cultura política argentina: las apelaciones a lo religioso –a las tuciones, a sus referentes, al universo de símbolos y lengua-bajo la pretensión de transferir legitimidades hacia la arena disputa política. Se abrió así un nuevo escenario político en e su figura se posiciona como un actor ineludible en la escena nacional.

Iistóricamente, el dispositivo católico ubica a la figura del como un protagonista carismático único en la catolicidad. nuncia por problemas internos de Benedicto XVI, según afir-después de haber examinado ante Dios reiteradamente mi encia", desacralizó y secularizó el cargo. Las consecuencias hecho, que se dio por primera vez en la historia vaticana, npredecibles.

papa Francisco tuvo como primera tarea obligada la de *orden* en el Estado del Vaticano en lo referido, entre otras ones, a sus finanzas, a las denuncias de

relaciones con el exterior; asimismo, la de mostrar *otra* imagen pública de la institución eclesiástica que se diferencie a la degradada en los últimos años de Juan Pablo II y ausente y conflictiva durante Ratzinger.

Sus mensajes son *traducidos* en clave política y son motivo de especulaciones y cálculos a nivel planetario. Los tiempos, los gestos y las palabras son decodificados desde múltiples aristas. En definitiva, forma parte de una nueva fase de la política global, convertida en un gran tablero de ajedrez con piezas religiosas que han recobrado mayor centralidad. Los temas sociales y políticos son su fuerte, teniendo en cuenta que Europa se inclina a la derecha y a la extrema derecha, y las antiguas esperanzas socialistas y verdes se desvanecen, con crisis profundas de empleo y una xenofobia latente, y con los EE. UU. eufóricos en sus guerras preventivas que destruyen pueblos y civilizaciones. En este contexto, sus mensajes de crítica "al sistema" y a la "globalización financiera", su rechazo a toda guerra y en especial en el Medio Oriente, sus gestos de humildad y sus pedidos de mayor justicia y distribución de la riqueza tienen repercusión mediática mundial.

Si bien su postura puede parecer novedosa, no olvidemos que son continuidad de una política vaticana que viene privilegiando esos temas desde hace décadas. Su experiencia, sus gestos y formas latinoamericanas y argentinas son diferentes a la alemana y doctoral de Ratzinger, pero tiene amplias similitudes en lo gestual y popular con las del polaco Juan Pablo II aunque sus palabras apuntan a públicos diferentes.

Mientras trata de incluirlos a "todos", Francisco elude ser explícito en los temas controvertidos. No está en su horizonte de sentido realizar reformas estructurales, sino en extender los límites actuales. Estamos frente a un conservador inteligente que piensa políticamente la presencia pública y religiosa de la institución católica en un mundo que reconoce globalizado y en el que lo mediático tiene

promesas, que el que ha cambiado NO es el Vaticano sino que el cambio se produjo en las grandes potencias y sus sociedades, que cada vez más son la expresión del ajuste globalizador y de respuesta militar a las amenazas.

Francisco en la política local

Luego de dos años de mandato, el Papa aparece preocupado por os problemas internacionales y de reestructuración del Vatica- 10, y por los temas internos de la Argentina, tanto en lo político omo en lo religioso. En un año electoral como es 2015, ha de- idido tener una presencia discreta y apoyar a los candidatos de os partidos mayoritarios como a personas en particular dado ue estos se reconocen también en su pensamiento y figura. El ecen por Cristina" y las entrevistas dadas a la presidenta Kirch- er muestran un nuevo *modus vivendi* cordial y complementario itre el Gobierno nacional y el cardenal Bergoglio, que también labora con la gobernabilidad y amplía el sustento de la Presi- nta. Asimismo, aumenta la visibilidad católica y dificulta a los oderes Legislativo y Judicial la aplicación de medidas tendientes mpliar derechos, en temas relacionados con la despenalización l aborto, la salud reproductiva, la conciencia individual y la ertad e igualdad religiosa.

Los cambios producidos en el proyecto de reforma del Có- o Civil a lo propuesto por las comisiones de expertos y en las liencias públicas expresan los *intereses* realmente existentes. La luencia de la Iglesia y de sus *lobbys* de apoyo, que había sido tivizada parcialmente en las discusiones parlamentarias sobre atrimonio entre personas del mismo sexo y en la formulación olíticas educativas desde la perspectiva de género, recuperó así rotagonismo y eficacia.

Los obispos católicos venían pronunciándose, desde la Asam- Plenaria de 2012, en contra de varios aspectos del proyecto

fundamentalmente en las cuestiones que aludían a la fecundación artificial. Condenaban la negación de la condición de persona a los embriones aún no implantados en el seno materno y rechazaban la maternidad subrogada. Finalmente, se excluyó del proyecto de reforma los artículos que regulaban la fertilización *post mortem*, la gestación por sustitución y la protección del embrión no implantado. Y el polémico artículo 19 quedó redactado de la siguiente manera: "Comienzo de la existencia. La existencia de la persona humana comienza con la concepción", con lo cual se eliminó toda referencia a las situaciones de reproducción humana asistida y se obturó la discusión aún pendiente sobre despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo.

Si bien sobre estos tópicos se generaron marchas y contramarchas, nunca estuvo en la agenda de la reforma del Código Civil la modificación del articulado referido a la personería jurídica pública de la Iglesia Católica ni a la eliminación del Registro Nacional de Cultos, en el que no se incluye a los que "profesan la religión Católica Apostólica Romana". Cabe señalar que las demás confesiones religiosas poseen una personería jurídica de segunda, o sea, privada. Con esto se reproducen privilegios cada vez más injustificables en una sociedad pluralista. El actual texto, similar al del código de Onganía, dice:

> Artículo 145. Clases. Las personas jurídicas son públicas o privadas. Artículo 146. Personas jurídicas públicas. Son personas jurídicas públicas: a. el Estado nacional, las Provincias, la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, los municipios, las entidades autárquicas y las demás organizaciones constituidas en la República a las que el ordenamiento jurídico atribuya ese carácter; b. los Estados extranjeros, las organizaciones a las que el derecho internacional público reconozca personalidad jurídica y toda otra persona jurídica constituida en el extranjero cuyo carácter pú-

Artículo 148. Personas jurídicas privadas. Son personas jurídicas privadas: a. las sociedades; b. las asociaciones civiles; c. las simples asociaciones; d. las fundaciones; e. las iglesias, confesiones, comunidades o entidades religiosas; f. las mutuales; g. las cooperativas; h. el consorcio de propiedad horizontal; i. toda otra contemplada en disposiciones de este Código o en otras leyes y cuyo carácter de tal se establece o resulta de su finalidad y normas de funcionamiento.

ueño del Papa propio. La llegada de un cardenal argentino al n de Pedro no hizo más que dar continuidad a aquello que e vivía como cultura dominante en la sociedad argentina: la ıueda de un obispo –o sacerdote, pastor, rabino o imán– amiara *hacer política juntos* se traslada ahora al papa amigo. *To*somos amigos del Papa; para ser más exactos, debemos decir la nueva izquierda parlamentaria, la del Frente de Izquierda y ›s Trabajadores sigue manteniendo sus críticas a la figura de ;oglio-Francisco.

:n este caso, una amalgama de imaginarios y representaciones nadas en un repertorio de prácticas naturalizadas en lo polícomenzó a moldear un *modus operandi* de la presencia papal atraviesa al oficialismo y a la oposición. Aquellos resquicios ıtolicidad en la cultura política que parecían adormecidos en ños precedentes, cobraron mayor intensidad ante el ascenso ı papa argentino.

:ste diagnóstico no se inspira apenas en los encuentros de la denta Cristina Fernández con Francisco –si bien se trata de protocolares entre dos jefes de Estado también es el encuene dos figuras católicas– ni las implicancias de las reuniones :omenzaron a ser apreciadas en la agenda legislativa y de goıo durante 2014, sino que se nutre fundamentalmente en la ›lementación e instrumentalización mutua. Por un lado, las

católicas populares como una actividad militante más. En la Feria del Libro de 2014 pudo verse un megastand del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires, cuyo gobernador es Daniel Scioli, exclusivamente dedicado al papa Francisco. Los afiches en el espacio público con la frase "Francisco I: argentino y peronista" y la cara de Jorge Bergoglio remiten a una matriz conceptual –trabajado en este libro en extenso– que busca integrar lo popular y lo católico en tanto díada fundante de nuestra identidad como Nación. Se trata de un pueblo fiel y católico al cual hay que acompañar. La misma frase revela también la simbiosis político-religiosa y la marcada disposición de los actores políticos por no disociar ambas esferas.

Las intervenciones de muchos de los políticos dirigentes confluyen con la estrategia de no dilapidar el capital político y, si es posible, incrementarlo con la aproximación al Papa: "no regalarle el Papa a la oposición" era la consigna desde el oficialismo.

Justamente en el arco opositor –tanto partidario como mediático y económico– la nominación de Bergoglio como número uno de la Iglesia Católica fue interpretada como una oportunidad insospechada para recuperarse en el escenario político nacional. Los conflictos y desavenencias de Bergoglio con Néstor Kirchner, cuando aquel estaba al frente de la Conferencia Episcopal Argentina y como cardenal de Buenos Aires, y la afinidad de varios de los referentes de la oposición con Francisco proyectaban ventajas comparativas en la carrera por posicionarse como *los representantes políticos verdaderos* del Papa en nuestro país. Las fotos de dirigentes gubernamentales, estatales, políticos, sindicales, económicos, deportivos y sociales con el Papa argentino se hicieron cotidianas. Hubo una excepción, la del diputado nacional Sergio Massa. Un periodista que conoce de estos temas afirmó:

> No lo desvela el hecho de ser prácticamente el único candidato presidencial que no viajó a Roma para saludar a Francisco y

Papa a recibirlo al intento del gobierno kirchnerista de remover-
lo del arzobispado de Buenos Aires cuando el líder del Frente
Renovador era jefe de Gabinete de Cristina Kirchner, el espera
:ranquilo el momento oportuno. [...] no tiene aún para mostrar
ına foto que muestre su cercanía al Papa (De Vedia, 2015: 376).

En ese dispositivo estratégico, el día de la asunción de Bergo-
como obispo de Roma, el jefe de Gobierno de la Ciudad de
ıos Aires embanderó el edificio de Gobierno y el Obelisco,
'olo de la ciudad, con los colores argentinos y del Vaticano.
ıismo, autorizó el asueto en los colegios de la ciudad –igual
os gobernadores de Formosa, Chaco, La Rioja y Santa Cruz– y
página oficial de la Ciudad de Buenos Aires se comenzaron
ualizar informaciones sobre la agenda de Francisco, bajo la
minación "ciudad del Papa". En el mismo sentido, la meta de
osición fue "utilizar el Papa contra el gobierno".
os diarios argentinos en su totalidad siguieron en la misma
a, editan suplementos especiales sobre Francisco, tienen
añas publicitarias en su nombre y hacen *su lectura* de ges-
ilencios y palabras de Bergoglio. Amplifican cuando están
ıerdo, silencian cuando tienen dudas y cuando están en des-
do se hacen eco, una vez más, de la idea del famoso y mítico
que rodea a los líderes carismáticos para casos excepcionales,
nan que el "Santo Padre tiene información errónea" o "está
sesorado". Sin embargo, con el tiempo empiezan a aparecer
ıncias. Luego de la reunión del Papa con el dirigente cubano
Castro, en 2015, la corresponsal católica de un diario muy
tante de la Argentina en el Vaticano escribió que se había
o de un acuerdo entre "dos líderes pragmáticos". ¿Cuándo se
ıvertido el papa Francisco en líder pragmático?
cuerpo episcopal argentino mantiene vínculos directos con
y la presencia del nuncio se hace hoy casi imperceptible.
e corto tiempo, el Pa...

de veinticinco nuevos obispos –un hecho excepcional– muy cercanos a su visión del mundo; esto es una muestra de cómo el poder integral del Papado se mantiene incólume, más allá de lo que se dice.

Pero atención, la figura del papa Francisco ha producido también internas en la propia institución. En la revista católica *Vida Nueva*, el exsecretario ejecutivo de la Comisión de Comunicación Social de la Conferencia Episcopal Argentina desde 2008 hasta 2014, Jorge Oesterheld, se hizo a sí mismo "preguntas incómodas" sobre lo que sucede en la Iglesia en Argentina:

> ¿Ha cambiado algo en la Iglesia en Argentina el hecho de que el Papa sea un argentino? ¿Qué se ha modificado? ¿Se ha modificado en Argentina el lenguaje y la relación de la Iglesia con la sociedad y los medios? quizás el abuso que se hace de la figura del Papa [...] también deja al descubierto la insuficiente gravitación en la escena pública de las instituciones y personalidades de la iglesia local. La referencia directa y constante a la figura del Papa para cualquier tema y en toda ocasión puede convertirse en otra manipulación, en este caso no política sino "eclesiástica" (*Vida Nueva*, n° 23, 2015).

En el ámbito latinoamericano, el papa Francisco ha continuado y reactivado el viejo imaginario del catolicismo intransigente de construir la Patria Grande, ya mencionada en este texto, desde una perspectiva no liberal y no comunista sino católica. Sus intervenciones públicas contra la expansión del mercado y el capital financiero estuvieron acompañadas con expresiones de apoyo a la democracia en Venezuela, Bolivia, Ecuador, Brasil, Argentina y otros países. La cooperación activa con el pueblo, Iglesia y Gobierno cubano para finalizar el bloqueo de EE. UU. a la isla y lograr la reapertura de las relaciones diplomáticas, muestra el especial

ıstro serán, quizás, los únicos líderes latinoamericanos y mun-
ales que se hayan reunido con Juan Pablo II, Benedicto XVI y
ancisco, lo cual muestra afinidades de largo plazo y lo imprevi-
›le que son las trayectorias de personas, pueblos y líderes.

No nos debemos olvidar que el Papa expresa, a su manera, un
:olicismo plebeyo que combina lo social con lo doctrinal, desde
sujeto pueblo, y conocer su historia es fundamental para com-
ender sus ambigüedades (Mallimaci, 2013b). Como jefe del Va-
ıno encuentra ecos mundiales favorables cuando se expresa con
lenguaje, denuncias y gestos con mirada política integral. No
ibe el mismo apoyo en las acciones como líder de un catolicismo
ietado por problemas internos, donde reproduce –como insiste
sus discursos– lo de sus antecesores sin cuestionar estructuras
lominaciones.

Reflexiones finales provisorias: mirar lejos en el siglo XXI

Un autor clásico de las Ciencias Sociales y Humanas, Peter Berger, en 1977 pronosticó la lenta y continua desaparición de lo religioso, a lo que denominó "proceso de secularización". Años después reconoció su error e incorporó el concepto de *des-secularización de las sociedades*. Mientras otros autores europeos hablan hoy del retorno de lo religioso, la mayoría del periodismo globalizado lo presenta como vinculado al fanatismo, a conflictos étnicos, al terrorismo, en especial a partir de la experiencia islámica, y consideran que las manifestaciones religiosas masivas impiden la democracia

Estamos frente a interpretaciones puramente ideológicas y llenas de preconceptos que quieren mostrar un choque de civilizaciones entre el Occidente "cristiano, moderno y racional", contra un Oriente "islámico, atrasado, irracional y violento" para justificar invasiones y asesinatos, y lograr el control económico y político de esas regiones.

Las religiones pasaron de estar en "vías de extinción", en las Ciencias Sociales y las relaciones internacionales, a ser una categoría explicativa universal –a veces única y errónea– de los conflictos políticos, económicos y sociales al interior del capitalismo en su [illegible] desde la revolución iraní en 1979 y la caída del

ɔloque soviético en 1989, En Europa los inmigrantes dejaron de ser ıominados a partir de su condición social, como "trabajadores", o ;u origen étnico –turcos, árabes, hindúes– y pasaron a denominar- :e según la religión de origen, como "musulmanes" o "islámicos".

La pluralidad de la dimensión religiosa hizo que se abrieran lebates sobre sus límites legítimos y a raíz de la participación pú- lica de actores y discursos religiosos, también sobre su incidencia olítica, cultural y simbólica. En los nuevos estudios se observan ıúltiples modernidades capitalistas no lineales, no evolutivas ni ‹cepcionales, que pueden tomar diversas direcciones y sobre las ue nada ni nadie pueden predecir resultados. Asimismo, se ha ɔmplejizado la porosidad de la religión en la cultura, en la vida ɔtidiana y en los marcos interpretativos desde donde nos pensa- os como individuos y como sociedad.

Las investigaciones en América Latina se orientan hacia la ɔservación de la vinculación entre el tipo de Estado y de so- :dad política y civil, el tipo de sociedad religiosa dominante ristiana y católica– y los modelos de regímenes sociales de acu- ılación. También se destacan las posibles articulaciones que investigación debe mantener separada en el análisis de largo ızo: la declinación de la institución religiosa, la diferenciación :ial con su guerra de dioses y sagrados, las legitimidades mu- .s entre lo político y lo religioso, y las afinidades y aversiones ı el mercado.

Es así que encontramos multiplicidad de cristianismos, ca- cismos, evangelismos, judaísmos, islamismos, seguidores de ıs expresiones religiosas e indiferentes; esto nos exige epis- ıológicamente rechazar cualquier definición previa y esen- ista de lo religioso. Eso sí, en ese amplio mercado de bienes ;alvación, donde los límites son borrosos, inestables y con- :amente discutidos, y que son construidos social, simbólica stóricamente en cada Estado-Nación y a nivel global, hay lucha por la definición legítima de *lo que es* y *lo que no es* la

religión y sus creyentes, en la cual la violencia simbólica fue la herramienta predilecta de imposición.

En la cultura latinoamericana, fruto de una modernidad reli- giosa específica, las instituciones cristianas –en especial católicas- han adquirido una larga experiencia en negociar, magizar, encantar y crear imaginarios tanto en épocas de certezas o incertidumbres como de debilidad o fortaleza de los procesos políticos. En otras palabras, la presencia de lo religioso instituido o instituyente –o destituyente y desinstituido– en las sociedades latinoamericanas es una muestra, que puede leerse también como una crítica de la dificultad tanto de lo partidario instituido o instituyente como del Estado-Nación, de crear una cultura democrática de emancipación y de laicidad autónoma que acompañe especialmente a los sectores sociales subalternos en el largo plazo. No hay hoy ni más ni menos religión y religiosidad en la sociedad argentina y latinoamericana que hace siglos. Lo que se ha transformado es el mercado de bienes de salvación.

En nuestro país lo religioso nunca se fue y no hubo ni hay conflictos violentos entre grupos religiosos. Como hemos visto, desde comienzos del siglo XX hay un tipo de catolicismo visible y presente en la vida social con fuertes contenidos antiliberales. Más aún, hay una larga historia de utilización, cercanía, negociación e instrumentalización de la religión por parte de los partidos polí- ticos y el Estado. También, de lo político y lo estatal por parte de los grupos religiosos. Los enfrentamientos ocurridos a lo largo de la historia no nos deben hacer olvidar que ambos y juntos fueron vehículo para la construcción de identidades, símbolos y cohesión en la sociedad y el Estado.

En la dirigencia política argentina permanecen una serie de representaciones, memorias e imaginarios en torno a lo religio-

epresentativa de la sociedad en su totalidad, y un *habitus* de ins-
rumentalizar sus íconos, símbolos y lenguajes. Si se persevera en
l mito de la Argentina laica no se comprenden los profundos de-
ıfíos culturales y políticos que tenemos por delante.

Sobre la interpretación de estos fenómenos hay un debate entre
ıs investigadores y analistas de Argentina, ya que las concepcio-
es de los cientistas sociales también son datos a tener en cuenta,
ıes los *deseos* se confunden con las explicaciones. Para conocer
necesario investigar y sospechar de los supuestos dominantes a
ı de comprender los procesos, los hechos y las representaciones.

El mito de una República laica asediada por la Nación católica,
viceversa, donde República es sinónimo de pluralidad y Nación
organicidad –una progresista, la otra conservadora–, es una
producción de los nefastos pares binarios que dividen entre el
en y el mal" y no el fruto de investigaciones de largo plazo que
gan en cuenta las intersecciones complejas entre los actores. La
iedad argentina está secularizada y convive con una laicidad
almente existente", en la que hay más continuidades históricas
una *laicidad de subsidiariedad* católica que rupturas de una *lai-
ıd de separación* entre Estado, partidos políticos y grupos reli-
ıos, en especial católicos.

En las democracias pluralistas, los actores religiosos –tanto
ituciones como comunidades e individuos– son protagonistas
ificativos en el espacio público y en la conformación de subje-
lades y sociabilidades. Construyen comunidades de interpreta-
y de sentido *de y en* la sociedad civil. Naturalizar la dominación
etir el axioma que dice que "siempre fue así"– dificulta e impide
ır lejos. Cuando desde el Estado y los partidos políticos se con-
a solo a la Iglesia Católica como institución de derecho público
ıiparada con el Estado– se la supone parte constitutiva de la
tidad nacional. Si se la cree legitimadora necesaria de la go-
abilidad, se consolidan viejos imaginarios y represe...

y se contrarían los fundamentos de la convivencia en una sociedad diversa, tal como se ha mostrado en este texto. En definitiva, se debilita la acción política emancipadora y se dificulta la profundización de una ciudadanía plena que, en democracia, busca y desea pluralidad, mayores derechos, libertades e igualdades.

En este sentido, la elección de un papa latinoamericano, formado en ese mundo católico antiliberal, anticomunista y movimientista, con un fuerte vínculo de lo político y social con lo religioso, y de afinidad con una concepción católica de inserción hegemónica en lo popular, abre nuevas perspectivas e interrogantes a la relación entre la religión, la política y la sociedad. El Papado está dispuesto a recobrar en América Latina la credibilidad perdida en el siglo XX y a volver a entusiasmar a una porción de dirigentes, pueblos y personas –creyentes o indiferentes religiosos– en el imaginario de una "Patria Grande" con justicia social, diferenciada de los EE. UU. y liderada por la Iglesia Católica.

Hoy, la Iglesia Católica y el Vaticano han ganado un importante reconocimiento social y simbólico tanto en el ámbito local como mundial, a partir de las críticas, gestos y palabras del papa Francisco sobre las injusticias y desigualdades. Frente a partidos, movimientos y propuestas internacionales cada vez más funcionales a la globalización financiera de la desigualdad y el ajuste permanente, su figura gana relieve y, en un mundo multipolar, el Papa puede erigirse en un líder carismático con gran influencia en el planeta.

Luego de décadas de sospechas y controles, persecuciones y expulsiones que han dejado marcas dolorosas, los movimientos católicos en general y los sacerdotes, religiosos y religiosas en particular se encuentran en situación de cansancio, abulia y con pocas fuerzas espirituales para mirar lejos. Bergoglio ha tenido que hacer grandes esfuerzos y deberá seguir haciéndolos para cambiar el clima interno ... la institución y generar organizaciones y movimientos católicos

que lo acompañen, condición necesaria para la transformación en
el largo plazo. Se abren nuevas expectativas, pero persisten las du-
das cuando la institución sigue reproduciendo criterios de poca o
nula participación en la toma de decisiones, especialmente en la
elección de sus autoridades, de no respeto a los derechos humanos,
particularmente de las mujeres, en una matriz de continuidad de
dominación patriarcal.

El Papa actual ¿mantiene una apertura en lo social y una enor-
me dificultad para reformar culturas doctrinales y normativas? No,
el Papa actual reproduce y expande desde un paradigma de la mi-
sericordia al mismo tiempo –a su manera y en el contexto antes
mencionado– el catolicismo de la doctrina social de la Iglesia y el
catecismo de la Iglesia Católica aprobado por Juan Pablo II en 1997.
Juan Pablo II llenaba plazas y proponía un catolicismo masivo
identitario integral. Benedicto XVI reflexionaba, como profesor y
controlador estrecho de la ortodoxia, y proponía un catolicismo para
pocos y de certeza integral. Francisco, en un mundo cada vez más
desplazado a la derecha, concita con sus palabras, gestos y denuncias
sociales adhesiones masivas, mediáticas y callejeras, y propone un
catolicismo de masas y movimientista integral que reproduce los
profundos modelos de funcionamiento de sus antecesores.
Ninguno de los tres ha sido capaz de comprender la crisis larga
y terminal de un mundo católico intransigente de varones célibes
que ya no puede más considerarse centro, totalidad y poseedor de
la verdad en una globalización religiosa cada vez más demandante
de individuación, diversidad, pluralidad y sentido espiritual.

En Argentina, la separación de la Iglesia y el Estado sigue sien-
do una asignatura pendiente y esto es responsabilidad exclusiva de
los partidos políticos. Esperar que el poder católico renuncie a sus
privilegios por sí mismo es una quimera. Hemos visto en este li-
bro cómo la afinidad entre catolización y militarización cobijó al
terrorismo de Estado y los crímenes de lesa humanidad. Hemos

analizado también cómo de esa matriz intransigente católica surgieron miles y miles de militantes comprometidos con la justicia social, los trabajadores y el pueblo. La Argentina católica y militar finalizó y una Argentina democrática, plural, igualitaria y diversa en todas las esferas es el horizonte de sentido para la gran mayoría de los ciudadanos y las ciudadanas.

Creo que, en sociedades seculares y postseculares, el catolicismo y otras expresiones religiosas, pertenecen –o ¿deben pertenecer?– al heterogéneo y plural espacio de la sociedad civil y no pueden –o ¿no deben?– ser asimiladas o colonizadas por el Estado y los poderes hegemónicos, sean estos económicos, mediáticos, políticos o culturales. Por eso también creo que los actuales poderes religiosos, como los capitales simbólicos concentrados y sus privilegios, deben ser democratizados por el Estado y los partidos políticos a fin que haya igualdad en las condiciones de producción y distribución de los bienes de salvación. Aprendiendo de nuestro pasado y construyendo memorias desde las víctimas podemos mirar lejos.

Notas

I. Religiones, estados y naciones: la disputa por lo sagrado y el sentido. Nacimiento del catolicismo institucional argentino

1 La secularización se puede comprender desde varias perspectivas: como pérdida relativa del poder institucional religioso; como diferenciación de esferas de racionalización; como transferencia de categorías, conceptos y culturas entre el mundo de la vida (político, económico o social) y el mundo de lo religioso; y como recomposición individual/comunitaria de creencias plurales. Erróneamente, en las Ciencias Sociales y Humanas se la supuso como la pérdida continua de lo religioso en sociedades que evolucionaban.

2 "Desmagización" es el término que utiliza el sociólogo alemán Max Weber para referirse a lo que comúnmente llamamos "desencantamiento del mundo", o sea, el rechazo a toda concepción mágica de la salvación religiosa. En esta idea, racionalidad se opone a magia. Según este autor, en el espacio "occidental" de las religiones ha sido iniciado por la profecía del judaísmo antiguo y continuado por el cristianismo primitivo, que encontró en el ascetismo protestante intramundano sistemáticamente racionalizado un momento de expansión. En ese mismo sentido, los hechos y acontecimientos de un momento histórico pueden producir en el mundo capitalista una magización o encantamiento, o un desencantamiento o desmagización, en cualquier actividad social, cultural, política o religiosa.

3 Se investiga, a partir del vínculo entre cultura política y cultura religiosa, "el camino para comprender cómo la forma jurídico-política de un tiempo se corresponde con la estructura de los conceptos metafísicos de aquella época" y "el sentido cambiante de la acción política en la sociedad argentina, motivado con fuerza por las distintas cosmovisiones religiosas que le sucedieron". Nuestros equipos de investigación trabajaron en simultáneo y lograron esta visión de conjunto.

4 Nos referimos a Augusto Comte (1798-1857) –quien propuso a los sociólogos como sucesores de los sacerdotes– y su propuesta de estadios evolutivos [illegible] humana, en la que se pasa de lo teológico a lo metafísico y se

finaliza en lo científico. Y a Herbert Spencer (1820-1903), con su visión organicista de la sociedad.

El anterior papa hecho santo fue Pío V, quien gobernó de 1566 a 1572 e impulsó los cambios del Concilio de Trento, conocidas como la "contrarreforma", frente a la amenaza de la reforma protestante. Y recién en 2014 hubo nuevos papas declarados santos: Juan XXIII y Juan Pablo II, en una ceremonia que contó con la presencia extraordinaria de otros dos papas: el emérito Benedicto XVI y Francisco; la papolatría como modelo de santidad nunca había alcanzado tales dimensiones.

Se considera como integrantes del clero religioso a los sacerdotes que pertenecen a órdenes religiosas y a los del clero secular como los que no forman parte de ellas y dependen directamente del obispo local. Los primeros hacen votos de pobreza, obediencia y castidad. Esta distinción ha hecho que el sociólogo Ernst Troelstch (1992) analizara a las órdenes como "tipos de sectas" al interior del catolicismo.

Han aparecido algunos estudios sobre esas otras creencias que en su gran nayoría coexisten en las personas junto con las católicas, lo que exige la deinición de categorías y conceptos que los abarquen. También contamos en os últimos años con investigaciones, por ejemplo, de las experiencias maónicas, evangélicas, judías e islámicas en nuestro país y la región, con sus arias tradiciones y pertenencias. Recomendamos numerosos artículos de la evista *Sociedad y Religión*, del Programa Sociedad, Cultura y Religión del EIL/Conicet que tratan estos temas (www.ceil-conicet.gov.ar/investigacion/ ociedad-cultura-y-religion/).

os diputados católicos Arturo Bas y Juan F. Cafferata, entre otros, son ejemos de estos acercamientos. Ambos fueron miembros del partido Consucional de Córdoba: el primero se unió al radicalismo y el segundo al nservadurismo.

ra comprender las laicidades podemos tener en cuenta cuatro principios a acionar, tanto diacrónica como sincrónicamente, en cada una de las esferas l mundo de la vida: la libertad de conciencia, la igualdad entre las convicnes, el rol histórico del Estado con las instituciones y el nivel separación grupos religiosos y Estado. Estos principios se articulan de manera diversa ún tiempo y espacio, o sea según el momento histórico y las relaciones iales en tal o cual país. Además, en cada sociedad hay más o menos interés tal o cual principio de laicidad a partir del debate político y las relaciones poder realmente existentes. Podemos analizar varios tipos de laicidad: la aratista, la autoritaria, la anticlerical, la de fe cívica, la de reconocimiena de colaboración y la de subsidiariedad, que es la que ha dominado en rgentina. Esta mirada evita esencialismos o reduccionismos, y permite prender también avances y retroc...

II. Catolicismo intransigente e integral

10 La cobertura del evento alcanzó a todos los medios de la época: de la *Guía oficial del Congreso Eucarístico Internacional* (Buenos Aires, Kraft, 1934) se imprimieron 200.000 ejemplares y de la edición especial de *La Razón*, 250.000. También hay documentales que muestran a los nuevos actores significativos de la época (Marrone y Moyano Walker, 2006).

11 La editorial católica Difusión distribuyó seis millones de libros y folletos entre 1936 y 1942, y su catálogo incluía más de seiscientos títulos.

12 *Criterio* apareció en 1928. Hasta 1929 fue dirigida por Atilio Dell Oro, luego por Tomás Casares y desde 1930 por Enrique P. Osés. Desde 1932 y hasta su muerte, en 1957, estuvo encabezada por Gustavo Franceschi, sacerdote proveniente de Córcega. Lo sucedieron el sacerdote y luego cardenal Jorge Mejía, hasta 1978, y el sacerdote Rafael Braun, hasta 1995. En la actualidad, *Criterio* es dirigida por José María Poirie.

13 Recordemos que durante el gobierno cívico-militar de 1943, así como en los de 1955, 1966 y 1976, se prohibieron varios tangos.

14 Monseñor de Andrea (1877-1958), estaba ligado a los católicos de las clases dominantes de la época, especialmente a aquellos que aceptan la hegemonía del Estado liberal. Participó de la Liga Patriótica desde sus inicios, en 1919, y gozó de fama internacional como *obispo democrático* por sus luchas "contra los rojos" y "la subversión anarquista". Apoyó los golpes cívico-militares de 1930, 1943 y 1955. Sus obras sociales mantenían subalternizados a los participantes y buscaron paliar y completar las fallas y deficiencias de los proyectos gubernamentales (Gallardo, 2004).

15 El antijudaísmo de raíz cristiana tiene origen en el desarrollo de las primeras comunidades cristianas, con la acusación al pueblo judío de "asesino de Dios". El antisemitismo moderno tiene esa y otras raíces, como la asociación del judío con el dinero y el poder internacional. Los conflictos al interior de las clases burguesas, la popularización del concepto *judío igual a capitalista*, crearon diversas amalgamas que permitieron que el antisemitismo se expandiera por diversos sectores sociales. El pueblo judío fue víctima privilegiada de las políticas de persecución y exterminio en el siglo XX. Sobre los diversos orígenes del antisemitismo europeo ver Sternhell (1978) y para el caso argentino, Germani (1969) y la profunda investigación de Graciela Ben Dror (2003).

16 En noviembre de 1969, después del Cordobazo, fue otro general, Juan Carlos Onganía, quien consagró la Patria al Inmaculado Corazón de la Santísima Virgen cuando dijo: "Salve Señora de Nuestro Pueblo ¡Es que es la Argentina de hoy y de siempre la que da carril y empuje a esta manifestación de fe. Fieles a Vos, leales al país y a nuestra historia, nos sumamos al testimonio de Fe que nos

. Una cultura católica antiliberal y anticomunista en marcha

El siguiente salto considerable en la geografía religiosa institucional se produjo durante el gobierno militar de la Revolución Libertadora de 1955, cuando se incrementaron las diócesis a 35; la nueva distribución fue dispar y donde menos se crearon fue en la zona de la Capital Federal y sus alrededores. Ni el radicalismo (1916-1930) ni el peronismo (1946-1955) crearon nuevas diócesis. En la actualidad, según datos de 2014, hay 71 diócesis y una prelatura.

Según datos de la Agencia Informativa Católica Argentina, en 2010 había 3.657 sacerdotes diocesanos, 1.823 sacerdotes religiosos, 8.014 religiosas, 1.000 seminaristas mayores, 2.782 parroquias y 9.861 templos y capillas.

Sobre una teoría del sistema educativo y el concepto de *capital cultural* ver Bourdieu y Passeron (1978).

;obre la vida religiosa francesa en Argentina a principio del siglo XX, ver .hande (1932).

:l sacerdote Copello nació en 1880, en San Isidro, y estudió en el Pontificio :olegio Pío Latino Americano de Roma. En 1918 fue nombrado auxiliar de La 'lata, en 1928 auxiliar de Buenos Aires y, en1932, arzobispo de la misma ciudad. n 1927 fue nombrado vicario general del Ejército y, en 1934, primer cardenal ›eroamericano. En el conflicto peronismo-catolicismo de 1955 no firmó la ırta colectiva del episcopado que condenaba ese movimiento político. Luego el golpe cívico-militar-religioso encabezado por Lonardi, las autoridades solitaron su traslado. Fue enviado a Roma, donde murió sin volver a ocupar una sponsabilidad en el episcopado argentino.

no de ellos fue Celestino Pera, quien en 1904 fue rechazado por el Vaticano usado de apóstata –o sea, según la institución católica, que "muestra un rechatotal de la fe cristiana", confundiendo anticlericalismo con anticristianismo– ːn 1906 participó del Congreso Internacional de Librepensamiento, junto a opoldo Lugones, David Peña, Joaquín Castellanos, etc.

ego del desplazamiento del cardenal Copello en 1955, Caggiano se convirtió el gran conductor del episcopado argentino, hasta su muerte en 1979.

'ada larga sobre los catolicismos y el mundo del trabajo

e capítulo es una versión actualizada del artículo "Religión y política: dissos sobre el trabajo en la Argentina del siglo XX" (Mallimaci, Donatello y :chetti, 2006).

:elación al surgimiento del peronismo, ver Senen González y Lerman (2005) mes (1987).

ɔncepto de tipo-ideal proviene de la sociología histórica y comprensiva de Max ɔer. Se refiere a la valoración dada por el ...

los acontecimientos sociales que no existen al estado puro sino que son resaltados adrede para mostrar las conexiones de sentido y las comprensiones dadas por los actores sociales, para ser comparados en el largo plazo, según lo que se esté analizando.

27 No hay que olvidar el imaginario del Medioevo europeo con su tríada: los que hacen la guerra, los que oran y los que trabajan. En nuestro país, su resignificación se da en la deslegitimación al capitalismo de los negocios y el mercado, y en la construcción de esa tríada desde la unión del sindicalismo, las Fuerzas Armadas y el catolicismo en el Estado. De allí surge la consigna "hacia un nuevo Medioevo", que no es repetición del pasado sino una nueva utopía ordenadora del sentido cotidiano.

28 Por las definiciones entre catolicismo y memoria, ver Hervieu-Léger (1996).

29 Recordamos, siguiendo a René Rémond (1976), los antecedentes religiosos del anticlericalismo, que en gran parte de su acervo se preocupaba más por encontrar el *verdadero cristianismo* que en declararse ateo.

30 El intelectual católico que más acabadamente se acercó al modelo trifuncional del que habla Georges Duby en "Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo" fue el sacerdote Julio Meinvielle (Cuchetti, 2010).

31 Sobresale ante todo el pensamiento del padre Julio Meinvielle (Mallimaci, 1988; Cucchetti, 2010; Cobe, Iramain y Pavón, 2003).

32 La frase de Perón puede ser puesta en un contexto más amplio y así constituir una propensión sincrónica en la construcción de memorias de resistencia popular. No es justamente la primera vez, ni será la última, que se "relee" la historia de los orígenes del cristianismo o de determinadas sectas cristianas en un sentido plebeyo y subvertidor del orden establecido. Engels tuvo muy en cuenta esta dimensión en su estudio de los primeros grupos cristianos; Hobsbawm analizó los vínculos entre las sectas metodistas y las tradiciones obreristas; Rosa Luxemburgo sostenía que la prédica de los cristianos de los primeros dos siglos era estrictamente comunista.

33 El concepto de *cristianismo sin Iglesia* como categoría sociológica fue trabajado sincrónica y diacrónicamente por Ernst Troeltsch (colega de Max Weber) en su libro sobre la enseñanza social de las iglesias (1992).

34 En su excelente estudio de estas relaciones político-teológicas, que hacen del gobernante una persona que "hace milagros" en una tierra "bendecida por Dios", Marilena Chaui (1994) caracteriza la política en el Brasil como *teología política*, sin que sea más necesaria la presencia clara, abierta y explícita de la religión. Las estructuras religiosas permanecen como una forma de pensar el Estado en el Brasil. El presente libro es un intento de pensar esas categorías también para la Argentina.

35 Esta agrupación llegó a conducir la Universidad de Buenos Aires, con el rector Hilario Fernández Long, de 1964 a julio 1966, cuando fue intervenida

por las Fuerzas Armadas en el operativo que se ha dado en llamar la "Noche de los Bastones Largos".

36 En 1973 sucedieron hechos de múltiples significaciones para la historia argentina reciente: fue el año en que el general Perón volvió al país luego de un exilio de 18 años y en el cual el peronismo retornó al poder a través del sufragio. También fue el momento en que estallaron sus contradicciones y cuando se establecieron los límites a las aspiraciones de cambio de gran parte de los actores políticos radicalizados.

37 Juan García Elorrio era hijo de una familia de clase burguesa de la zona norte del Gran Buenos Aires. Ingresó al seminario de San Isidro y luego dejó la carrera eclesiástica. A partir de un viaje a Cuba y del contacto con el marxismo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires continuó su vocación al acercarse a posiciones que intentaban sintetizar las ideas de transformación radical con el catolicismo y el peronismo.

38 El Plan Gelbard consistía en una alianza entre empresarios nacionales y sindicatos con miras a lograr un desarrollo industrial autónomo, a partir de la exportación de manufacturas a otros países del Tercer Mundo y de la sustitución de importaciones.

9 Fue el 7 de noviembre de 1981, cuando 10 mil personas, bajo la consigna "paz, pan y trabajo", corearon el estribillo "Se va a acabar, se va a acabar, la dictadura militar". El sector ubaldinista convocó a una nueva huelga general para ese día, mientras que el sector de Triaca no se adhirió a las protestas.

0 En diciembre de 1993, el papa Juan Pablo II condecoró al presidente Carlos Menem con el Gran Collar de la Orden Piana, del Vaticano.

Durante la década de 1990 surgieron varios grupos de protesta conformados por desocupados, que comenzaron a reclamar al Estado la provisión de planes de trabajo y empleo. A otro nivel es relevante la figura del premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel, que desde la década de 1970 hasta la actualidad continúa la militancia cristiana en sectores populares y en la defensa de los derechos humanos.

Los significados del accionar político-religioso se pueden analizar desde las categorías de Ernst Troelstch (1992).

Este grupo sindical, de marcada actitud crítica con las políticas neoliberales, estaba dirigido por Víctor de Gennaro, también de procedencia católica e impulsor del Frente Nacional contra la Pobreza a fines del siglo XX y comienzos del XXI, que contó con el apoyo de la red católica y cristiana mencionada.

Podemos trazar un paralelo con las investigaciones desarrolladas por el politólogo estadounidense Daniel Levine (1996), quien analiza con qué ideas y creencias las personas participan en los movimientos sociales.

V. Catolización y militarización. Catolicismos y militarismos

45 Recordemos que los varones fueron primero soldados (1901) y luego ciudadanos (1912), ya que para votar era necesario contar con la Libreta de Enrolamiento, documento otorgado por las Fuerzas Armadas.

46 Esta revista, propiedad de Victoria Ocampo, publicó luego textos de Maritain sobre el humanismo cristiano y de Emmanuel Mounier sobre el *personalismo*, movimiento de personas libres y creadoras abiertas a la imprevisibilidad.

47 Agradezco a los cientistas sociales Lucas Bilbao y a Ariel Lede esta cita, que forma parte de un excelente trabajo sobre el terrorismo de Estado y la complicidad católica próximo a publicarse.

48 Se trata de leyes o decretos por los cuales los integrantes del cuerpo eclesial pasaron a ser considerados como funcionarios públicos: se otorgó un salario equivalente al 70% del de un juez de la Nación a los obispos cesantes (Ley 21.540, de 1977) y del 80% a los obispos en actividad (Ley 21.950, de 1979); un salario de funcionario público para los seminaristas y los superiores de órdenes religiosas, y subsidios para las parroquias de frontera (Ley 22.262, de 1980). También, tres días antes de la llegada del gobierno democrático se donó en la ciudad de Buenos Aires un edificio para uso de su cardenal (Ordenanza 39.732/1983).

49 En 2003, monseñor Hesayne fue el primero en recibir el premio "Azucena Villaflor de De Vincenti" –instituido por el presidente Néstor Kirchner– por su defensa de los derechos humanos. El Centro Nueva Tierra, en Buenos Aires, y Tiempo Latinoamericano, en Córdoba, han publicado numerosos libros y folletos con los testimonios de estos católicos liberacionistas y han sido principales impulsores de hacer presente la memoria de las víctimas de aquel martirio.

50 Esta ley fue anulada por unanimidad en el Congreso de la Nación elegido por elecciones democráticas e iniciado el 10 de diciembre de 1983.

51 Dos hechos a recordar: en 1989, en la proclama previa al copamiento del cuartel de La Tablada, en la provincia de Buenos Aires, los miembros del Movimiento Todos por la Patria llamaban a la movilización general y, en particular, a las comunidades cristianas. Entre los miembros del Movimiento detenidos y condenados a prisión se destaca el fraile capuchino Antonio Puigjané. En 1990, en el último levantamiento de las Fuerzas Armadas, realizado por militares y civiles "carapintadas" dirigidos por el coronel Mohamed Alí Seineldín, hubo rosarios, vírgenes, divagues místicos, nacionalismo católico y asesoramiento por parte del sacerdote Luis Moisés Jardín.

:atólicos sin Iglesia e Iglesia sin catolicismos: la Argentina pluralista y ıocrática

)iversos autores han analizado este auge de los movimientos carismáticos como ontrapuestos a los de compromiso social (González Muñana, 2001). Como heıos visto desde el comienzo de este libro, los vasos comunicantes en el mundo atólico son múltiples e impensados.

ıste apartado está basado en Mallimaci y Esquivel (2013).

ttps://www.facebook.com/misionerosdefrancisco

:uando hablamos de *cultura política* hacemos referencia al imaginario, los reertorios y las representaciones colectivas que se plasman en un abanico de usos costumbres arraigados, en este caso, en el *modus operandi* de la clase política.

l tedeum (*Te Deum*, A ti Dios), oración exigida por el poder político al poder :ligioso para agradecer a su Dios por los servicios prestados, especialmente ı las grandes guerras y batallas, con el correr del tiempo se constituyó como ıa ceremonia político-religiosa que rubrica la consagración sacral del poder. esde el punto de vista formal, su celebración es solicitada por el presidente de Nación, quien elige el templo donde se realizará e invita a los participantes; en s últimos años comenzó a invitarse también a representantes de otros cultos.

:mática motivo de una investigación en curso a cargo del equipo del CEIL/ ›nicet.

Bibliografía

Alameda, Julián (1935). *Argentina católica*. Buenos Aires: PP Benedictinos.

Algranti, Joaquín (2010). *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Ciccus.

Altamirano, Carlos (2001). *Bajo el signo de las masas, 1943-1973*. Buenos Aires: Ariel.

Amato, Enrique (1968). *La Iglesia en Argentina*. Madrid: Feres.

Ameigeiras, Aldo (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Los Polvorines: Univ. Nacional de General Sarmiento - Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Ameigeiras, Aldo (coord.) (2014). *¿Política y catolicismo o catolicismos políticos?* Los Polvorines: UNGS.

Andersen, Martín y Antonio López Crespo (1986). "La guerra sucia empezó en 1975", en *El Periodista*, n° 73.

Baczko, Bronislaw (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Barbieri, Dulio (1970). "Qué es el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo". Baterías, Base Naval Puerto Belgrano: Comando de Operaciones Navales.

Barral, María Elena (2007). *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires tardocolonial*. Buenos Aires: Pro-

ıncos, Dora (1990). *Anarquismo, educación y costumbres argenti-as a principios de siglo*. Buenos Aires: Contrapunto.
;, Carolina (2009). *Evita capitana: El Partido Peronista Femenino 949-1955*. Buenos Aires: Eduntref.
ıetti, Roberto (1995). *Documentos de la resistencia peronista 970-1973*. La Plata: De la Campana.
ın, Jean Pierre (1990). *Historia del protestantismo en América ıtina*. México: Cucsa-Cehila.
rot, Jean (2007). *Les laicitésdans le monde*. París: PUF.
Ulrich (2001). "Vivir nuestra vida en un mundo desbocado: dividuación, globalización y política ", en Anthony Giddens y ill Hutton (ed.), *En el límite. La vida en el capitalismo global*. rcelona: Tusquets.
:or, Graciela (2003). *Católicos, nazis y judíos. La Iglesia Argenti-en los tiempos del Tercer Reich*. Buenos Aires: Lumiere.
Peter (2012). "Further thoughts on Religion and Modernity", *Society*, n° 49.
Edgardo (1984). "La semana trágica", en *CEAL*, n° 50.
Atilio (1989). "Autoritarian Ideological Traditions and Transi-ıs towards democracy in Argentina", en *Paperson Latin Ame-*, n° 8, Universidad de Columbia.
:u, Pierre (2009). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Bue-Aires: Biblos.
u, Pierre y Jean-Claude Passeron (1978). *La reproduction*. Pa-Minuit.
Domingo (1994). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer :do*. Buenos Aires: CEHILA-CNT.
:ayetano (1993). *La Iglesia en Argentina*. Buenos Aires: Centro ıano.
; Ayala, Elisa (2008). "La construcción de un orden laico en rica Hispana. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX", en rto Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la seculariza-*

Caimari, Lila (1994). *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.
Carbonelli, Marcos Andrés (2012). "En el evangelio y en el partido: trayectorias políticas de pastores en el Gran Buenos Aires", en *Revista Colombiana de Antropología*, 48 (2).
Catoggio, María Soledad (2013). "Represión estatal entre las filas del catolicismo argentino. Una mirada del conjunto y de los perfiles de las víctimas", en *Journal of Iberian and Latin American Research*, vol. 19, n° 1, pp. 118-132.
Ceva, Mariela y Claudia Touris (coord) (2011). *Nuevos aportes a los estudios de la religión en la sociedades contemporáneas del Cono Sur*. Buenos Aires: Lumiere.
Chaui, Marilena (1994). *Brasil: mito fundador e sociedade autoritaria*. San Pablo: Perceu Abramo.
Cobe, Lorena, Lucas Iramain y Federico Pavón (2003). "Relaciones entre hispanismo y peronismo (1943- 1955). Presentación, III Jornadas Ciencias Sociales y Religión, CEIL- PIETTE, Buenos Aires.
Conadep (1984). *Nunca más*. Buenos Aires: Eudeba.
Conferencia Episcopal Argentina (1982). *Documentos del episcopado argentino*. Buenos Aires: Claretiana.
Cucchetti, Humberto (2010). *Combatientes de Perón, herederos de Cristo. Peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros*. Buenos Aires: Prometeo.
De Imaz, José Luis (1964). *Los que mandan*. Buenos Aires: Eudeba.
De Imaz, José Luis (1973). *Promediando los cuarenta*. Buenos Aires: Sudamericana.
Del Campo, Hugo (1983). *Sindicalismo y peronismo. Los comienzos de un vínculo perdurable*. Buenos Aires: Clacso.
De Vedia, Mariano (2015). *En el nombre del Papa*. Buenos Aires: Planeta.
Devoto, Fernando (2006). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
Devoto, Fernando (2009). *Historia de la inmigración en la Argentina*.

ɜtefano, Roberto (2007). "Política y religión: problemas conceptuales del estudio de sus vínculos durante la primera mitad del siglo XIX argentino", en *Sociedad y Religión*, n° 28/29.

ɜtefano, Roberto y Loris Zanatta (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Mondadori.

z Bessone, Ramón (1988). *Guerra revolucionaria en la Argentina 1959-1976*. Buenos Aires: Círculo Militar.

ıatello, Luis (2010). *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.

ini, Antonio (1961). *Situación eclesiástica de la Iglesia Argentina en 1960*. Buenos Aires: Estudios.

ıstadt, S. (2007). "Multiple Modernities: A Paradigm of Cultural ınd Social Evolution", en *Protosociology*, vol. 24, n° 1, pp. 20-137.

ivel, Juan Cruz (2004). *Detrás de los muros. La Iglesia Católica en iempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Bernal: Universidad le Quilmes.

ivel, Juan Cruz (2009). "Cultura política y poder eclesiástico: Enrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina", en *rchives des sciences sociales des religions*, n° 146. París: Institut de ciences sociales des religions.

vel, Juan Cruz (2013). *Cuestión de educación (sexual). Pujas y egociaciones político-religiosas en la Argentina democrática*. Bueɔs Aires: Clacso.

, Graciela (2013). El radicalismo como religión cívica", en Julio nto y Fortunato Mallimaci (comp.), *La influencia de las religiones en el Estado y la Nación argentina*. Buenos Aires: Eudeba.

Floreal (1987-1988). "Catolicismo y peronismo", en *Unidos*, n° ,17 y 18.

do, Jorge Emilio (2004). *Conflicto con Roma (1923-1926). La lémica por monseñor De Andrea*. Buenos Aires: Elefante Blanco.

do, Jorge Emilio (2007). "Un obispo liberal en la Argentina de años 20", en *Idea Viva*.

Galván, Valeria y Florencia Osuna (comp.) (2014). *Política y cultura durante el "Onganiato"*. Rosario: Protohistoria.

García, Prudencio (1995). *El drama de la autonomía militar. Argentina bajo las juntas militares*. Madrid: Alianza.

Genta, Jordán Bruno (1955). *La masonería y el comunismo en la revolución del 16 de setiembre*. Buenos Aires: Pellegrini.

Germani, Gino (1969). "Antisemitismo ideológico y antisemitismo tradicional", en Torcuato S. Di Tella y Tulio Halperín Donghi (comp.), *Los fragmentos del poder*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

Ghio, José María (2007). *La Iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Gillespie, Richard (1982). *Soldados de Perón. Los Montoneros*. Buenos Aires: Grijalbo.

Giménez Béliveau, Verónica (2010). "Católicos en Argentina: hacia una interpretación de su diversidad", en *Sociedad y Religión*, vol. XXII, n° 34/35.

Girard, René (1998). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Goldman, Daniel y Hernán Dobry (2014). *Ser judío en los años setenta. Testimonios del horror y la resistencia durante la última dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Gómez, Eusebio (2011). *La mala vida en Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

González Muñana, Manuel (2001). *Nuevos movimientos eclesiales*. Madrid: San Pablo.

González, Joaquín V. (1935). *Obras completas* (prol. Ricardo Levene). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

González, Marcelo (2003). "Malestares y emergencias. Repercusiones el cambio epocal en la vida pastoral de la Iglesia Católica argentina", en *Actualidad Pastoral*, n° 241, 242, 243.

Habermas, Jurgen (2008). "A 'post-secular' society – what does that mean?". Conferencia, Istanbul Seminars, Reset Dialogues on Ci-

vieu- Léger, Danièle (1996). "Catolicismo. El desafío de la memoria", en *Sociedad y Religión*, n° 14-15. Buenos Aires: CEIL/Conicet.
zábal, Gabriela (2012). "Bioeticistas católicos en contra de las écnicas de reproducción asistida. Implicancias para la futura Reforma del Código Civil Argentino", en *Derecho de Familia*, n° 57.
s, Daniel (1987). "17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la rotesta de masas y la clase trabajadora", en *Desarrollo Económi-*, n° 107.
, Daniel (2010). *Resistencia e integración. El peronismo y la clase abajadora argentina 1946-1976*. Buenos Aires: Siglo XXI.
a, Lucía (2008). "La Iglesia Católica y el gobierno tucumano 943-1946)", en Caretta, Gabriela e Isabel Zacca (comp.), *Para a historia de la iglesia: itinerarios y estudios de caso*. Salta: phisa.
, Daniel (1996). *Voces populares en el catolicismo latinoameri-o*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
Daniel (2012). *Politics, Religion and Society in Latin America*. ılder: Lynne Rienner.
, Pierre S. J. (1932). *La France Rayonnante*. París: Études.
iranda (2012). *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad. ueblo, 1900-1960*. Buenos Aires: Biblos.
ichael (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América a*. México: Siglo XXI.
, Gustavo (2012). "La noción de imaginación en los estudios les de religión", en *Horizontes antropológicos*, n° 37.
Leopoldo (1979). *El payador y antología de poesía y prosa*. cas: Biblioteca Ayacucho.
ıld, Margaret (1994). *Las comunidades paulinas*. Salamanca: me.
i, Fortunato (1988). *El catolicismo integral en la Argentina -1946)*. Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, Fortunato (1992). "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en AA., *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: CEHILA-Nueva Tierra.
Mallimaci, Fortunato (1996). "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin de milenio desde la Argentina" en *Sociedad y Religión*, nº 14, 15, noviembre.
Mallimaci, Fortunato (1998). "Catholicisme et militarisme en Argentine 1930-1946". Tesis doctoral, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, inédito.
Mallimaci, Fortunato (2007). "Los derechos humanos y la ciudadanía como matriz de análisis social", en Susana Torrado (comp.), *Una historia social del Siglo XX*, t. I, Buenos Aires: Edhasa.
Mallimaci, Fortunato (dir.) (2013a). *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
Mallimaci, Fortunato (2013b). "El catolicismo argentino de Bergoglio y el papado de Francisco. Una primera aproximación desde la argentina", en *Sociedad y Religión*, n° 40. Disponible en http://www.ceil-conicet.gov.ar/acerca-de/integrantes/fortunato-mallimaci
Mallimaci, Fortunato y Roberto Di Stefano (comp.) (2001). *Religión e imaginario social*. Buenos Aires: Manantial.
Mallimaci, Fortunato, Luis Donatello y Humberto Cucchetti (2006). "Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo XX", en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XXIV, nº 71, pp. 423-450.
Mallimaci, Fortunato y Guiido Ignacio Giorgi (2007). "Nacionalismos y catolicismos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1966-1976)". Presentación, Simposio 50 años de la Carrera de Sociología de la UBA, VII Jornadas de Sociología.
Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Béliveau (2007). "Creencias e increencias en el Cono Sur de América latina", en *Revista Argentina de Sociología*, n° 9.
Mallimaci, Fortunato y Humberto Cucchetti (2012). *Nacionalistas y*

allimaci, Fortunato y Luis Donatello (2012). "El catolicismo liberacionista en Argentina: praxis liberadora y opción para los pobres. Acción y presencia en las masas", en Juan M. Renold (comp.), *Miradas antropológicas III*. Buenos Aires: Ciccus.

allimaci, Fortunato y Juan Cruz Esquivel (2013). "The triad of state, religious institutions and civil society in Modern Argentina", en *Amerikas*, n° 8. Université de Rennes.

ırrone, Irene y Mercedes Moyano Walker (comp.) (2006). *Persiguiendo imágenes. El noticiario argentino, la memoria y la historia (1930-1960)*. Buenos Aires: Del Puerto.

ırtín, José Pablo (2010). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

rtínez, Ana (2010). "Religión, política y capital simbólico. Reflexiones en torno al caso de Santiago del Estero. Argentina 1990-2005", en *Revista Argentina de Sociología*, vol. 7, n° 12, pp. 76-94.

rtínez, Ignacio (2013). *Una Nación para la Iglesia argentina*. Buenos Aires: Dunken.

tsushita, Hiroschi (1983). *Movimiento obrero argentino (1930-1945)*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

ınone, Emilio (1986). *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires: EPN.

ello, Gustavo (2014). *Dónde estaba Dios. Católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setenta*. Buenos Aires: Ediciones B.

ıqueira, Mariela (2013). "Cristo rock: una aproximación al mundo social del rock cristiano", en Joaquín Algranti (dir.), La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas. Buenos Aires: Biblos.

ırro Gerassi, Marysa (1969). *Los nacionalistas*. Buenos Aires: orge Álvarez.

ınnell, Guillermo (1973). *Modernization and bureaucratic authoritarism. Studies in South American Politics*. Berkeley University of California.

O'Donnell, Guillermo (1992). "Democracia delegativa", en *Cuadernos del CLAEH*, n° 61, pp. 5-19.

O'Donnell, Guillermo (1993). "Acerca del Estado, la democratización y algunos problemas conceptuales", en *Desarrollo Económico*, n° 130.

Perón, Eva (1987). *Clases y escritos completos 1946-1952*, vol. 3. Buenos Aires: Megafón.

Perón, Eva (1996). *Por qué soy peronista*. Buenos Aires: CS.

Perón, Juan Domingo (1974). *Filosofía peronista*. Buenos Aires: Freeland.

Perpere Viñuales, Álvaro (2011). "Rafael Pividal y Alberto Duhau. Aportes y debates en torno a la idea de democracia en el pensamiento político de intelectuales católicos", en *Colección*, n° 21. Pontificia Universidad Católica Argentina.

Pico, César (1937). *Carta a Jacques Maritain sobre la colaboración de los católicos con los movimientos de tipo fascista*. Buenos Aires: Adsum.

Pinto, Julio y Fortunato Mallimaci (comp.) (2013). *La influencia de las religiones en el Estado y la Nación argentina*. Buenos Aires: Eudeba.

Pinto, Julio y Gabriela Rodríguez (2013). "De la revolución a la Nación", en Julio Pinto y Fortunato Mallimaci (comp.), *La influencia de las religiones en el Estado y la Nación argentina*. Buenos Aires: Eudeba.

Plotkin, Mariano (2007). *Mañana es San Perón*. Buenos Aires: Prometeo.

Poulat, Émile (1960). "La découverte de la ville par le catholicisme français contemporaine", en *Annuaire ESC*, 16, nov-dic.

Poulat, Émile (1974). *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica*. Madrid: Taurus.

Poulat, Émile (1977). *Eglise contre bourgeoisie*. París: Casterman.

Poulat, Émile (1981). *Le catholicisme sous observation*. París: le Centurion.

Poulat, Émile (1986). *L´Eglise c´est un monde*. París: CERF.

Poulat, Émile (2012). *Nuestra laicidad pública*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

apoport, Mario (2012). *Historia económica, política y social de la argentina, 1880-2003*. Buenos Aires: Emecé.

émond, René (1976). *L´anticléricalisme en France de 1815 a nos tours*. París: Fayard.

émond, René (1995). *Le Catholicisme français et la Société politique*. París: De l'Atelier.

uquié, Alain (1981). *Poder militar y sociedad política en Argentina*. Buenos Aires: Emecé.

uquié, Alain (1982). *L´Etat militaire en Amérique Latine*. París: Seuil.

z Moreno, Isidoro (1994). *La revolución del 55*. Buenos Aires: Emecé.

si, Jorge (1995). *Médicos, maleantes y maricas*. Rosario: Viterbo.

anyana, Joseph Ignasi (dir.) (2008). *Teología en América Latina: de las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX*. Madrid: Iberoamericana.

là i Salvany, Félix (1884). *El liberalismo es pecado*. Barcelona. Disponible en http://www.mercaba.org/Libros/liberalismo_01.htm.

n González, Santiago y Gabriel Lerman (2005). *El 17 de octubre le 1945. Antes, durante y después*. Buenos Aires: Lumiere.

n, Damián (2009). "Instituciones e identidades en los judaísmos ontemporáneos. Estudio sociológico en Jabad Lubavitch". Infor- ne de investigación, nº 21, CEIL/Conicet.

ra, Abelardo (2008). "Trayectorias creyentes/trayectorias socia- s", en Genaro Zampa y Hans E. Offerdel (comp.), *¿El reino de ios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la cha contra la pobreza*. Bogotá: Clacso.

iell, Zeev (1978). *La droite révolutionnaire. Les origines françai- s du fascisme. 1885-1914*. París: Seuil.

Oscar (2008). *Vida intelectual en el Buenos Aires de fin de siglo 380-1910). Derivas de la cultura científica*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.

o, Susana (2003). *Historia de la familia en Argentina modera 70-2000*. Buenos Aires: De la Fl

Troelstch, Ernst (1992). *The social teaching of the Christian churches*. Louisville: Westwinster John Knox.

Vasilachis, Irene (coord.) (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

Verbitsky, Horacio (1988). *Medio siglo de proclamas militares*. Buenos Aires: Editorial 12.

Verbitsky, Horacio (2007). *Cristo Vence. Historia política de la Iglesia en Argentina*, t. I. Buenos Aires: Sudamericana.

Verbitsky, Horacio (2010). *La mano izquierda de Dios*, t. 5 "La última dictadura (1976-1983)". Buenos Aires: Sudamericana.

Viñoles, Diana Beatriz (2013). *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977)*. Buenos Aires: Patria Grande.

Warley, Jorge (1985). "Vida cultural e intelectual en la década del 30", en *CEAL*, n° 130. Buenos Aires.

Weber, Max (1998). *Ensayos sobre sociología de la Religión*. Barcelona: Taurus.

Weber, Max (2003). *L´éthique protestante et l´esprit du capitalisme*. París: Gallimard.

Weber, Max (2014). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wright, Pablo (2009). "Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión" en *Caminhos*, vol. 6.

Zaffaroni, Eugenio (2011). *La palabra de los muertos. Conferencia sobre Criminología Cautelar*. Buenos Aires: Ediar.

Zaffaroni, Eugenio (2012). *La cuestión criminal* (ilust. Miguel Rep). Buenos Aires: Planeta.

Zanatta, Loris (1999). *Perón y el mito de la Nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo 1943-1946*. Buenos Aires: Sudamericana.

Zuletta Álvarez, Enrique (1975). *El nacionalismo argentino*. Buenos